



Divisions

BT

Section

19

.B37

LIBRARY OF THE
NOV 12 1920
THEOLOGICAL SEMINARY

L'APPLICATION
DE LA MÉTHODE SCIENTIFIQUE
A LA THÉOLOGIE

ESSAI THÉORIQUE ET CRITIQUE

PAR

✓
GEORGES BERGUER



GENÈVE
IMPRIMERIE ROMET, 26, BOULEVARD DE PLAINPALAIS
—
1903



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

INTRODUCTION

La question de méthode est de première importance. C'est elle qui préside à l'enfantement des sciences, en domine la lente élaboration, en prépare l'épanouissement. Si le XIX^{me} siècle a été appelé « le siècle des sciences », il le doit à ce fait qu'il a tranché dans un certain sens, et d'une manière qui nous paraît aujourd'hui définitive, la question méthodologique. Il a donné aux sciences leur méthode : c'est là un de ses plus beaux titres de gloire ; c'est ce qui a fait de lui un siècle de progrès manifestes et de découvertes incessantes. La *méthode scientifique*, conquise au travers de combien de luttes et de tâtonnements, aujourd'hui sûrement établie et très exactement fixée, est comme la clef de voûte qui soutient l'édifice colossal et majestueux des connaissances humaines. Elle demeure à la fois le garant de sa solidité et le gage de son développement futur. Elle légitime son existence actuelle et fonde son avenir. Elle constitue tout ensemble une base inébranlable et une pierre d'attente pour les constructions ultérieures.

Les ouvrages qui traitent de la méthode n'ont pas manqué. Depuis Bacon jusqu'à Claude Bernard, en

passant par Descartes, nous voyons les hommes de science non seulement préoccupés de justifier l'emploi de la méthode expérimentale, mais aussi s'efforçant d'établir la théorie de son application aux diverses branches des études. Leur travail n'a pas été vain. Ils ont tant fait, ils l'ont si bien accréditée auprès des esprits libres de préventions qu'au temps présent elle a conquis ses droits de cité en science. On ne l'appelle plus que « la méthode scientifique », l'usage ayant joint ensemble ces deux mots à tel point qu'il ne vient plus à l'idée de personne de s'en étonner, Il y a maintenant une méthode qui est *la méthode des sciences* ; et désormais il n'est plus question de leur en appliquer une autre.

Or, fait curieux et digne de remarque, tandis qu'à la faveur de cette méthode les sciences naturelles marchaient à pas de géant, semant partout les bienfaits de leurs inventions, la théologie s'est tenue prudemment à l'écart, jugeant sans doute que l'instant n'était pas encore venu d'entrer dans le mouvement général. — On l'en a souvent blâmée et critiquée. Elle s'est fait, dans le monde scientifique, une réputation de retardataire ; et, encore actuellement, malgré ses efforts réels vers le progrès, des esprits éclairés l'accusent d'immobilisme et quelquefois d'obscurantisme. Il est vrai que, lorsqu'on jette les yeux sur le développement singulièrement rapide des sciences, la théologie paraît fort en arrière ; et l'on se

demande si elle n'aura pas beaucoup à faire pour rattraper le temps perdu.

Cependant il ne faudrait pas être trop partial. Dire que rien n'a été tenté pour la sortir des vieilles ornières traditionnelles serait exagéré. En effet, l'idée d'appliquer la méthode expérimentale à la théologie n'est pas aussi nouvelle que d'aucuns pourraient le croire. Dans le premier tiers du XIX^{me} siècle, entre les années 1834 et 1842, un professeur de Montauban, M. P.-F. Jalaguier, écrivait au philosophe Jouffroy une lettre qui a été retrouvée dans ses papiers et publiée en 1901 par son petit-fils sous ce titre : *La méthode expérimentale et son application à la théologie*. Or cette lettre n'est rien moins qu'un éloquent plaidoyer en faveur de l'introduction de la méthode scientifique en théologie. M. Jalaguier y préconise l'usage de l'observation dans l'étude des phénomènes religieux. Il cherche à relever sa science favorite dans l'estime des hommes qui se targuent d'exactitude et de précision. Il souffre du dédain que, dans les sphères scientifiques, on affiche trop souvent en face de la théologie. Il la prétend appelée, aussi bien que les autres sciences, à un avenir brillant et demande qu'avec impartialité, on lui applique les règles de méthode en cours partout ailleurs.

« Par le christianisme, dit-il, la théologie se prête parfaitement à cette disposition des esprits qui porte de plus en plus vers l'étude des faits et des

phénomènes, et à la méthode qui ne reconnaît que l'observation pour base réelle, pour point de départ de la science : seulement, elle exige, d'accord en cela avec la saine philosophie, qu'on ne néglige et ne dédaigne aucun fait, qu'on tienne compte de tous, et qu'on ne rejette pas, sans examen et sur de simples préventions, ceux d'un certain ordre ; elle demande qu'aux faits d'observation proprement dits et aux faits de conscience, on joigne les faits de témoignage. Recueillons et classons soigneusement tous ceux qui ont trait aux questions religieuses. Ne négligeons rien de ce qui peut porter quelques lumières dans un sujet si intéressant, si élevé, si vaste, et concourir à donner ou avancer la solution qui est l'objet de nos recherches. Appelons à notre aide les sciences historiques, naturelles et psychologiques ; demandons-leur l'appui de leurs procédés et de leurs découvertes. Toutes doivent travailler de concert pour la religion, qui les embrasse et les domine toutes ¹. »

Ces paroles dignes d'être écoutées ont passé longtemps inaperçues. Il n'est que juste de les rappeler ici et de restituer au professeur Jalaguier l'honneur qui lui revient. C'est un point intéressant à constater que l'investigation scientifique dans le champ des faits religieux a été réclamée pour la première fois, non point par un homme s'occupant de sciences

¹ *La méthode expérimentale et son application à la théologie*, lettre inédite à Théodore Jouffroy (Paris 1901).

naturelles, de recherches physiologiques ou de psychologie, mais par un *théologien*, par un professeur de dogmatique à la faculté de Montauban. L'opuscule que nous signalons est, du reste, à lire tout entier.

L'idée de Jalaguier était juste. Elle ne trouva cependant pas d'écho dans les milieux théologiques ; elle ne fut ni reprise ni soutenue. Le silence et l'oubli l'ensevelirent doucement. Et cela tient très probablement à ce qu'aucune tentative pratique ne la corroborait. Cette idée n'eut, au temps où elle parut, que la valeur d'une opinion individuelle, c'est-à-dire une valeur très minime, très relative. Il aurait fallu que des exemples pratiques d'application l'accompagnassent pour qu'elle eût une influence sur la théologie contemporaine. Or ces exemples, qui n'existaient pas alors, nous les possédons aujourd'hui. La situation s'est considérablement modifiée ; et pour employer le langage scientifique, nous dirons que des *faits nouveaux* se sont produits qui exigent une révision et une reprise de la proposition émise par M. Jalaguier.

Qu'entendons-nous par là ? Quels sont ces *faits nouveaux* ? Nous les voyons dans toute une série de travaux récents qui ont pris naissance, pour la plupart, en Amérique et qui viennent non pas du bord théologique, mais du camp des psychologues. C'est l'œuvre, encore restreinte, mais déjà importante, de ceux qui s'intitulent « les psychologues religieux. » Ils n'abordent pas la question de la

méthode au point de vue théorique ou du moins les considérations théoriques ne tiennent chez eux qu'une très petite place. Ils ont en vue, avant tout, des résultats valables scientifiquement parlant et appliquent immédiatement et sans la discuter la méthode expérimentale. Ils ne s'occupent pas de légitimer leurs essais aux yeux du public ; ils les considèrent, de prime abord, comme légitimes. Et voici que leurs recherches, ainsi présentées, placent sous nos yeux et à notre portée, une série de documents où l'application pratique de la méthode scientifique aux phénomènes religieux est pleinement réalisée ! Sans y songer ils ont fait ce que M. Jalaguier demandait. Ils ont étudié les faits religieux avec une patience et une sincérité complètes, et créé un mouvement qui est, selon nous, d'une importance capitale pour l'avenir de la théologie.

Ce serait sortir des limites de notre plan que de prétendre apprécier et critiquer ces ouvrages dans leurs détails, mais nous voudrions donner au lecteur une idée de leur ensemble, de leur tendance générale afin qu'il juge lui-même de leur valeur symptomatique, et conséquemment du bien-fondé de notre essai. Nous résumerons donc très brièvement la matière de quelques-uns de ces livres récemment parus ; après quoi nous chercherons à faire nettement ressortir les traits par lesquels ils nous frappent et qui leur confèrent, au point de vue de la méthode, la qualité de *faits nouveaux*.

M. James LEUBA est l'un des premiers qui se soient engagés dans l'étude expérimentale des phénomènes religieux. Son enquête sur *la conversion* a été publiée dans l'*American Journal of Psychology* n° d'avril 1896. D'autres l'ont bientôt suivi dans la même direction. Nous citerons à titre d'exemples :

E. D. STARBUCK : *The psychology of religion, an empirical study of the growth of religious consciousness* (London 1899).

COE : *The spiritual life* (New-York 1900).

E. MURISIER : *Les maladies du sentiment religieux* (Paris 1901).

William JAMES : *The varieties of religious experience, a study in human nature.*

The psychology of religion par Starbuck est, comme son sous-titre l'indique, une étude sur *la croissance de la conscience religieuse*. L'intérêt capital de cette étude réside dans la manière dont elle est conduite. M. Starbuck ne part pas d'une théorie, chrétienne ou autre, de la conversion. Il fait table rase de toute opinion personnelle, et aborde les faits religieux qui la constituent comme un étranger qui les regarde du dehors. Il ne se pose pas la question : « Qu'est-ce que la conversion ? » Cela est en dehors du but qu'il se propose. Tout ce qu'il veut savoir, c'est qu'il y a des phénomènes humains qu'on appelle « la conversion » et que l'on peut étudier. Il les étudiera donc comme les savants étudient d'autres phénomènes d'un ordre différent.

Mais où les trouvera-t-il ces faits ? Comment pourra-t-il les observer puisqu'ils se passent au plus profond de la conscience des chrétiens ? Il interrogera ceux qui en témoignent ; il les interrogera et les réinterrogera de façon à obtenir d'eux des descriptions aussi exactes que possible. — Mais cela ne suffit pas ; on peut atteindre plus de personnes par la plume que par la parole. Aussi Starbuck dresse-il un questionnaire très détaillé, destiné à obtenir de ceux auxquels il sera envoyé une vraie peinture de leur vie

intime, une autobiographie morale et religieuse. Questions orales et questionnaires écrits voilà donc le point de départ des observations dont il se servira.

Les personnes questionnées diffèrent d'*occupations*, d'*âge* et de *sexe*. Les réponses reçues présentent donc, comme on pouvait s'y attendre, de notables divergences; cependant elles ont aussi des caractères communs. Starbuck les groupe selon leurs similitudes ou leurs différences; il les examine, les scrute de toutes façons. Et ce premier travail le conduit à établir des *moyennes*, des *tableaux numériques*, des *courbes* indiquant, par exemple, sous une forme graphique, la plus ou moins grande fréquence des conversions à tel ou tel âge, chez les hommes d'une part, chez les femmes de l'autre, le rapport qui existe entre le moment de la puberté et celui de la conversion, les relations entre la conversion et les affections mentales ou corporelles. L'enquête porte sur un nombre de cas assez grand pour que les chances d'erreur soient réduites autant que possible; 1265 cas de conversion ont été réunis.

Aux observations sur l'âge auquel la conversion se produit et sur le degré de parallélisme de ce phénomène religieux avec les phénomènes physiologiques, Starbuck ajoute une étude sur les *motifs* et les *forces* qui mènent à la conversion. Comme *motifs de la conversion*, il trouve, par exemple : dans 14 cas pour 100 *la peur de la mort ou de l'enfer*, dans 15 cas *le remords ou la conviction du péché*, dans 20 cas *la pression sociale*, etc., etc; là encore des *tableaux numériques* et des *courbes* placent devant nos yeux les résultats obtenus avec une précision et une vigueur frappantes.

Mais ce n'est pas tout : les sentiments qui précèdent la conversion, ceux qui l'accompagnent, ceux qui la suivent ne sont pas identiques pour tous. Il y aura lieu de voir quels sont ceux qui prédominent à tel ou tel moment, quand et pourquoi ils prédominent. De là, *nouveaux tableaux*, *nouveaux groupements*, *nouvelles proportions*. L'étude se précise de plus en plus et devient d'un intérêt croissant jusqu'au moment où, armé de toutes ses observations, l'auteur arrive à statuer que la conversion est, non point un phénomène simple, mais le total et la réunion d'une foule d'expériences dont chacune est susceptible d'être décrite à part.

La seconde partie du livre s'occupe des vies religieuses qui ne présentent pas de cas bien déterminés de conversion, mais dans lesquelles *le processus (growth) des phénomènes religieux* s'opère sans crise soudaine. Il s'agit de suivre ce processus dans la vie de

l'enfant, dans celle de l'adolescent et dans celle de l'adulte. Le point de départ des observations sera là, comme dans la première partie, *des questions et des questionnaires* ; et c'est avec la même impartialité que Starbuck manie les résultats obtenus. Des *courbes* nous montrent *l'accroissement de l'intérêt pour les choses religieuses suivant l'âge et le sexe*. Des *tableaux numériques* indiquent la proportion suivant laquelle les différentes *causes de doute* affectent les individus observés ; d'autres exposent dans quelle proportion respective certains éléments comme *l'instinct éthique, l'intérêt intellectuel, l'intérêt esthétique*, etc., remplacent le sentiment religieux pendant les *périodes de doute*. — Enfin la dernière partie du volume met en face les uns des autres les résultats obtenus dans les deux premières parties, et se termine par des considérations sur les *données pédagogiques* qui en découlent.

The spiritual life par George-A. Coe (New-York, 1900) débute par une introduction dans laquelle l'auteur expose rapidement les avantages d'une application de la méthode empirique aux phénomènes religieux ; il touche en passant la question du surnaturel et celle de la pédagogie religieuse. — Le corps de l'ouvrage se compose de différents chapitres dans lesquels la préoccupation dominante de l'auteur se révèle. Il s'attache à l'étude des phénomènes religieux *par rapport aux tempéraments* individuels. — Dans ce but, il réunit d'abord, comme Starbuck, des observations qui tendent à statuer la relation entre *l'âge, le développement physique* de l'individu et *l'éveil des sentiments religieux ou la conversion*. Des conclusions auxquelles il arrive par cette étude, il passe immédiatement à certaines *applications* pratiques et simples qui tendraient à renouveler les méthodes pédagogiques en religion. — Le chap. III qui nous semble le plus intéressant traite de *l'hétérogénéité de l'expérience chrétienne*. Il met en relief, toujours au moyen d'observations exactes portant, cette fois, sur des *étudiants examinés et surveillés de très près*, le parallélisme qui se révèle entre la *brusquerie ou la lenteur des conversions* d'une part et d'autre part le *tempérament, l'aptitude aux automatismes, le degré de suggestibilité*, etc. Les théories jusqu'alors émises sont insuffisantes ; M. Coe le montre. Il faut chercher ailleurs. Il s'appliquera donc à observer la coordination qui existe entre les états intérieurs et les circonstances externes. Et pour cela, il emploiera le système des *questionnaires*, mais des questionnaires rédigés de façon à obtenir de

la part des répondants des *réflexions personnelles*. Aux questionnaires écrits il ajoutera encore des *interviews*; il interrogera aussi les *amis* des individus en observation, leur famille, tous ceux qui pourraient fournir des détails intéressants.

Ces observations ont porté sur 77 personnes dont 52 du sexe masculin et 25 du sexe féminin. M. Coe divise ces personnes en 3 groupes : *celles qui ont expérimenté une transformation marquée ; celles qui ne l'ont pas expérimentée quoique l'ayant cherchée ; celles qui l'ont expérimentée mais ne sont pas encore satisfaites et continuent à chercher*. — De patientes et longues comparaisons l'amènent à indiquer les *facteurs favorables à une transformation religieuse de caractère rapide* ; et ceux qui favorisent au contraire *une lente évolution*. — Les chapitres suivants traitent *des relations de la religion avec la santé, et des moyens employés jusqu'à présent pour provoquer la conversion ou les sentiments religieux*. M. Coe montre que les moyens *revivalistes* n'ont de prise que sur une classe de tempéraments très restreinte.

En somme le livre tout entier n'est qu'une étude suivie et fort bien documentée des rapports qui existent entre *la naissance du sentiment religieux dans l'âme et le tempérament d'un chacun*. Il contient en germe une réforme possible des méthodes d'évangélisation et présente, réalisé, un essai d'application de la méthode empirique aux phénomènes religieux.

L'étude de *M. le Prof. Murisier (Les maladies du sentiment religieux)* est assez différente des deux précédentes. Il s'occupe des manifestations de phénomènes religieux morbides, adoptant pour son travail ce qu'il appelle « la méthode pathologique ». Son but est de tirer de l'observation des maladies religieuses certaines données qui jetteront peut-être des lumières sur les phénomènes religieux normaux. Il divise son ouvrage en trois parties : la première traite de *l'extase* considérée comme l'exagération du sentiment religieux sous sa forme individuelle ; la seconde du *fanatisme* comme exagération du sentiment religieux sous sa forme sociale ; la troisième *de la contagion de l'émotion religieuse*.

Les documents sur lesquels s'appuie l'auteur ont été puisés à différentes sources, surtout dans des biographies ou dans des ouvrages de piété. La biographie du *Bouddha*, celles de *sainte Thérèse*, de *François d'Assise*, le quietisme de *Ruysbræck* et de *Madame Guyon* fournissent des éléments d'information pré-

cieux sur la vie extatique. *Catherine de Sienne, saint Dominique, Guillaume Monod, les Inquisiteurs, les Sectaires*, d'autre part, sont observés de près comme types de divers fanatismes. Enfin pour la contagion de l'émotion religieuse, M. Murisier dépouille l'œuvre de l'aliéniste Calmeil qui relate les *épidémies de démonomanie des Basses-Pyrénées (1609), de Loudun (1632-1639), de Louviers (1652) et celles de théomanie parmi les calvinistes, les anabaptistes, les jansénistes et les méthodistes*; il cite des exemples pris dans divers couvents de nonnes, dans les lieux de grands pèlerinages ou au cours des *réunions de l'Armée du Salut*. Sa documentation, on le sent à la lecture, est serrée et abondante; elle se révèle ici et là par des citations bien choisies; mais elle n'éclate pas au grand jour comme dans les ouvrages précédents. Elle forme le fond et la base de l'étude, sans s'imposer toutefois avec la précision et la clarté qui forment le caractère et le trait dominant des auteurs américains. M. Murisier nous donne plutôt les résultats auxquels ses observations l'ont amené; on ne peut se défendre, en le lisant, de cette impression que son opinion est déjà faite. Il y a comme un jugement de valeur préalable qui flotte au-dessus des faits qu'il décrit. Ainsi au nom de quoi range-t-il tous les phénomènes dont il est question dans son livre sous la qualification de faits morbides? Quelques-uns de ces faits se rapprochent, jusqu'à se confondre avec eux, d'autres phénomènes considérés habituellement comme normaux et sains; la limite qui les sépare les uns des autres est difficile à établir, pour le moment du moins; et cependant, par le titre même qu'il adopte, M. Murisier tranche la question, un peu précipitamment à notre avis. Mais cette critique n'est pas grave; elle ne diminue en rien la valeur intrinsèque d'une pareille étude; et si nous regrettons de ne pas posséder dans leur intégralité les observations que l'auteur a certainement accumulées, si nous déplorons surtout l'absence absolue de groupements, de proportions, de tableaux numériques, de schémas tels que ceux de Starbuck et de Coe, cela ne jette aucune ombre sur la méthode employée par M. Murisier.

Les principes de cette méthode sont ceux-là mêmes que nous avons vus mis en œuvre dans les travaux précédemment analysés: l'observation empirique, l'enquête savante et patiente, l'examen objectif des faits et des témoignages collationnés. — Les résultats obtenus, assez nombreux et intéressants, ne sont pas présentés comme définitifs; mais ils indiquent des solutions possibles ou, en

tout cas, des voies nouvelles pour la solution future des mystères qui entourent la pathologie religieuse. — Comme Starbuck et comme Coe, M. Murisier examine les rapports qui existent entre les *phénomènes physiologiques, psychologiques, intellectuels de l'individu* et les *phénomènes religieux concomitants* ; il arrive à statuer une sorte de parallélisme entre le *tempérament* des sujets observés et le *genre d'expérience religieuse* qu'ils présentent ; il compare le *besoin religieux* tel qu'il se manifeste chez les extatiques et les fanatiques au *besoin d'une direction supérieure* qu'éprouvent les hypnotisés. Ainsi sur bien des points, il se rencontre avec les auteurs dont nous avons parlé et suit, en interprétant les phénomènes religieux au point de vue de la biologie générale, la même méthode qu'eux.

Pour donner une idée du livre de *M. le Prof. James* : « *The varieties of religious experience.* », il faudrait pouvoir l'analyser dans ses détails. Or, ce travail a été fait avec une rare compétence par *M. le Prof. Flournoy* dans le *numéro de Novembre 1902 de la Revue philosophique*. Nous renvoyons donc le lecteur à cet admirable compte rendu. Qu'il nous suffise de dire que la méthode de *M. James* est semblable à celle des auteurs déjà cités. Les résultats auxquels il arrive sont d'une haute importance pour nous. Ils corroborent pleinement notre manière de voir et fournissent des appuis précieux à la thèse que nous mettons en avant. Aussi nous n'avons pu faire autrement que de citer cet auteur à plusieurs reprises. Nous tenons cependant à dire que ce travail était déjà fort avancé lorsque le livre de *M. James* a paru, et à expliquer du même coup pourquoi nous n'avons pas plus souvent invoqué son autorité dans le corps même du présent ouvrage ¹.

Le premier trait qui nous frappe à la lecture de ces ouvrages, c'est leur ton général, l'angle spécial sous lequel ils abordent leur sujet. Leur allure n'a rien de *théologique* au sens courant de ce mot. Les théologiens ne nous ont pas habitués jusqu'à présent à considérer les phénomènes religieux de cette

¹ Ce livre est actuellement en cours de traduction française.

manière. Il est vrai qu'ils prétendent parfois faire de la psychologie religieuse. Mais telle qu'ils la pratiquent « la psychologie religieuse, comme le « dit fort bien M. Murisier (ouvrage déjà cité p. 2), « n'offre qu'une très lointaine analogie avec la « psychologie contemporaine, expérimentale, ou « simplement objective. L'observation y reste d'or- « dinaire purement intérieure. Non seulement l'ob- « servation extérieure directe, l'étude d'après nature « y fait défaut, mais cette science prétendue utilise « à peine les données de l'histoire des religions et « moins encore les données plus précieuses pourtant, « que contiennent les biographiès, autobiographies, « confessions, mémoires et correspondances des « hommes religieux. Négligeant ce qui peut juste- « ment devenir objet de science, c'est-à-dire les « faits et leurs rapports, elle tourne tantôt à la « prédication, tantôt à la dissertation abstraite. « Toujours dépendante de la métaphysique, elle n'a « pas dépassé la phase où en était la psychologie de « la volonté lorsqu'on cherchait à prouver par « l'expérience la réalité du libre arbitre. »

En effet, quand les théologiens parlent de la conversion ou de la sanctification, c'est en bloc qu'ils abordent chacun de ces faits. Ils n'ont pas l'idée de les analyser ; ou, s'ils le font, leur analyse reste une analyse philosophique ; ils dissèquent des concepts philosophiques ; ils déduisent logiquement. Leur travail se borne généralement à montrer ou à

démontrer par raisonnement et par argumentation ce qui est possible et ce qui est impossible dans le domaine des faits religieux, ce qui doit se passer et ce qui ne doit pas se passer. Il est vrai qu'ils ne le font pas toujours au nom d'un dogme immuable ou au nom d'une autorité, soit biblique, soit ecclésiastique. Leurs raisonnements et leur argumentation se fondent quelquefois sur une expérience intime qui leur confère une certaine valeur.

On ne saurait nier l'utilité de travaux de cet ordre, car ils répondent à un besoin profond de l'âme humaine. Combien souvent n'avons-nous pas été émus et grandement fortifiés lorsque nous avons trouvé, dans une œuvre théologique, l'expression de convictions qui justifiaient les nôtres, quand nous avons vu surtout ces convictions basées sur des expériences intimes que nous possédions aussi en nous ! Notre foi, à la lumière d'une psychologie analogue à la nôtre, se légitimait devant notre raison, et, à ce titre, les explications de l'auteur nous devenaient chères.

Mais ce qui est valable pour nous, l'est-il pour d'autres, et pour tous les autres ? A-t-on le droit de généraliser rapidement ? De ce que deux esprits se rencontrent dans leurs expériences foncières, faut-il conclure que tous sont construits sur le même modèle et capables de faire les mêmes expériences ? Il y a des esprits qui ne sont rattachés aux nôtres que par une parenté très éloignée ; et l'argumentation théo-

logique qui nous satisfait ne les touchera sans doute pas. L'expérience intime que tel auteur invoque correspond exactement à mon expérience intime et c'est grâce à ce fait que j'acquiesce à toutes les déductions qu'il en tire ; mais qui me dit qu'il en sera ainsi pour tout le monde ? La variété immense des systèmes théologiques nous prouve précisément le contraire, et montre avec une évidence incontestable la diversité infinie des besoins intellectuels et spirituels. Chacun de ces systèmes s'adresse à une certaine classe d'esprits de tendances analogues à celle de l'auteur et laisse nécessairement de côté tous ceux qui ne sentent ni ne pensent comme lui.

Il s'agit donc de trouver un autre terrain sur lequel la conciliation pourra s'effectuer. Il s'agit de partir de *faits admis par tous* pour pouvoir s'adresser à tous. Or, en voyant apparaître une nouvelle manière de traiter les phénomènes religieux, en suivant les études des Starbuck, des Coe, des Murisier, des James, qui pas une fois ne font appel à leur sentiment personnel, mais toujours au contraire examinent objectivement les faits, nous nous sommes demandé s'ils ne se mouvaient pas précisément sur le terrain cherché.

Les principes qui régissent leur méthode de travail sont, en effet, les seuls qui garantissent aux observations une objectivité parfaite et une impartialité absolue. M. Flourney les a nettement dégagés et formulés dans une brochure intitulée *Les prin-*

cipes de la psychologie religieuse (Genève 1903). Ils sont au nombre de deux. Le premier est le principe *d'interprétation biologique* : « Cela veut dire, « écrit M. Flournoy, que la religion y (dans ses « travaux) est considérée et étudiée comme une « fonction vitale dont il s'agit de déterminer les « formes et les conditions de développement, les « variétés et les modifications tant normales que « pathologiques, suivant les sujets et les groupes, « le rôle enfin, l'importance, les effets au milieu des « autres fonctions, dans l'économie de l'individu « en tant qu'organisme vivant et personnalité « psychique tout ensemble. » (*Les principes de la psychologie religieuse* par Th. Flournoy, p. 15). Ces psychologues ne cherchent pas à donner une théorie plus ou moins individuelle des phénomènes religieux. Ils les prennent tels qu'ils sont, là où ils les rencontrent, chez n'importe qui. Ils les observent ; ils les groupent ; ils veulent en connaître le plus grand nombre possible et les examiner le mieux possible. Et, sans préjugés d'aucune sorte, sans esprit de parti, d'une façon parfaitement désintéressée, ils essaient de surprendre leur apparition dans l'organisme, de suivre leur développement et de concevoir les lois qui les régissent. Ce qui nous frappe dans leurs travaux, ce ne sont pas tant les résultats auxquels ils arrivent (ils ne sont encore que partiels et incomplets), c'est la manière dont ils traitent leur sujet. Ils partent de faits constatés ; ils ne rencon-

trent pas ces faits avec une théorie préconçue destinée à les expliquer ; ils les abordent simplement pour voir ce qu'ils sont, pour voir les relations qu'ils soutiennent entre eux et celles qu'ils ont avec les phénomènes physiques concomitants. Ils ne cherchent pas à acquérir une vue d'ensemble prématurée ; ils ont la patience d'attendre que de nouvelles observations viennent corroborer les leurs, les éclairer mieux ou les infirmer. Ils suivent, en un mot, la méthode que l'on a suivie déjà pour la médecine et qui a transformé de fond en comble cette science.

Leur second principe est celui de l'*exclusion de la transcendance*. Ils ne s'occupent pas de métaphysique et laissent absolument de côté tout jugement de valeur. Cela ne veut pas dire qu'ils nient Dieu ou l'objet religieux quel qu'il soit. Loin de là ! Ils ne le nient pas plus qu'ils ne l'affirment. Ils entendent ignorer tout ce qui touche aux questions transcendantes tant qu'ils s'occupent de recherches scientifiques. En dehors de la science, ils admettent fort bien que chaque personnalité tire ses propres conclusions des résultats acquis. Ce qu'ils repoussent, c'est l'intrusion de la métaphysique dans le champ de la science sous la forme de théories préconçues auxquelles les faits doivent se plier. Cette attitude n'est donc pas celle du scepticisme hostile ; elle laisse le champ libre à toutes les déductions de la conscience chrétienne dans le domaine de la vie

intime et personnelle. C'est l'attitude de la science, respectueuse de ses propres limites et se déclarant incompétente devant ce qui ne ressortit pas à sa tâche.

Une méthode qui repose sur ces deux principes nous paraît appelée à un grand avenir. Nous pensons qu'il serait temps de l'adopter et de renouveler, de reconstituer par elle la théologie.

Deux raisons nous poussent à demander son application intégrale à cette science. La première est d'ordre essentiellement pratique ; nous pourrions l'appeler une *raison pédagogique*¹. Aujourd'hui, lorsqu'un jeune pasteur sort frais émoulu des facultés de théologie, il n'a aucune notion précise sur la manière dont prennent naissance, progressent ou s'étiolent les phénomènes religieux. Si sa propre conversion et ses sentiments personnels lui fournissent certaines indications sur ce sujet, elles sont restreintes. Valables pour lui, le seront-elles pour d'autres ? Au début de son ministère, il éprouve des difficultés immenses dans la cure d'âmes dont il se voit chargé. Comment s'y prendre ?... Que faire ? S'il a du tact spirituel, il peut se tirer d'affaire quelquefois ; mais que de cas se présentent à lui qui sont pleins d'obscurité et en face desquels il lui faudrait la connaissance approfondie de lois qu'il ignore ! En face des maladies spirituelles ou des

¹ Comp. Coe: *The spiritual life* (Introduction p. 18 : *Religious psychology as equipment for religious work*).

faiblesses de conscience, il en est au point où en étaient les médecins du temps de Molière vis-à-vis des maladies du corps. Il se voit contraint d'agir un peu au hasard, selon ce que lui dictent ses expériences à lui ; mais qui dira les tortures que l'idée de se fourvoyer et d'agir à faux lui feront subir ! — Ce n'est pas tout : lorsque la tâche s'impose à lui d'entretenir la vie religieuse de ses paroissiens, de la renforcer, il se trouve en présence de quelques moyens que lui a légués la tradition ou l'usage courant ; mais qui lui dit qu'ils soient bons dans les circonstances spéciales où il se trouve ? Il peut les adopter et s'en servir tête baissée, sans s'inquiéter des conséquences ; et que fera-t-il plus tard s'il voit que son travail a été vain et a produit plus de mal que de bien ? — Plus le sérieux moral de ce pasteur sera profond, plus ses convictions seront fortes, plus sa foi sera grande, plus aussi il sentira avec acuité la gravité de sa tâche et les difficultés qu'il y a à l'accomplir dans l'état d'ignorance où nous sommes quant aux lois des phénomènes religieux. — Jamais des opinions personnelles, une doctrine ou un système personnels ne donneront à l'œuvre pastorale la sûreté, la puissance voulues¹. Car nous ne connais-

¹ Comparez encore Coe : *The spiritual life*, p. 205.

« Tant que les hommes différeront aussi profondément qu'au-
« jourd'hui les uns des autres par leur tempérament, leur éduca-
« tion, leurs occupations, et par tout ce qui constitue le mode de
« réaction d'un chacun vis-à-vis des faits de la vie, il y aura diffé-
« rents types d'expérience religieuse. Il est donc de la plus grande

sons d'une manière certaine que les phénomènes qui se passent en nous ; et cela n'est pas suffisant pour travailler sur ceux qui se passent dans les autres. Une méthode qui augmenterait les connaissances que nous pouvons récolter dans cet immense champ des faits religieux, qui les rendrait plus sûres, plus nettes, moins contestables, serait donc d'une utilité inappréciable pour le ministère pastoral. Or, il suffit de parcourir les ouvrages dont nous avons parlé pour voir quels horizons nouveaux ils ouvrent sur le développement et l'évolution des phénomènes religieux, quelles notions nouvelles de pédagogie religieuse ils mettent en lumière, quels rapports jusqu'alors inconnus entre les faits physiologiques ils font tout à coup surgir de l'ombre.

Une seconde raison milite encore en faveur de l'introduction d'une nouvelle méthode en théologie : c'est une *raison apologétique*. Les temps ne sont plus où l'on donnait à la science le nom d'*ancilla theo-*

« importance d'organiser la pédagogie religieuse et les exercices
« religieux de façon à s'adresser à l'homme dans toutes ces varia-
» tions. Ce qui va à un homme n'ira pas à l'autre. » etc.

M. Coe fait aussi remarquer (*The spiritual life*, p. 21) que, en ce qui concerne la cure d'âmes, nous devons tenir compte non seulement des cas dans lesquels nous réussissons, mais aussi de ceux dans lesquels nous ne réussissons pas. « Nous devons nous
« demander, dit-il, non pas seulement combien de personnes nous
« atteignons par les moyens revivalistes, mais aussi combien nous
« n'arrivons pas à atteindre ; et nous devons tenir une comptabilité
« rigoureuse des âmes que nos méthodes défectueuses jettent dans
« le doute et les difficultés, ou même repoussent loin de toute
« religion. »

logiæ. La science aujourd'hui a conquis ses droits de majorité ; elle prétend ne plus être tenue en tutelle. Le grand mouvement qui caractérise notre siècle est bien, avant tout, un mouvement scientifique. Les savants modernes ont une très haute et très louable idée de la probité scientifique ; ils la placent tout entière dans la fidélité à leur méthode et ne font, par conséquent, guère attention qu'aux recherches qui s'appuient sur cette méthode. La théologie, pour eux, n'est pas tant une science qu'une haute philosophie. Si quelques personnalités, d'esprit particulièrement large, font encore exception et se plaisent à accorder de la valeur à telle ou telle dogmatique qui leur agréé, la plupart des hommes qui se piquent de science renoncent à étudier la langue plus ou moins rébarbative de nos livres de théologie. « La théologie, disait déjà M. Jalaguier, est généralement laissée, avec une apparence de regret qui ressemble fort à du dédain, hors du cercle ordinaire de la science. » Les ouvrages qui s'y rapportent ne sont pas lus, il faut le reconnaître, ou du moins, ils ne le sont que par les théologiens. Ainsi une foule d'hommes instruits, cultivés, distingués, échappent à leur influence qui reste presque nulle. Ce public, nous pourrions l'atteindre si nous usions de la méthode à laquelle il est habitué. Il accorderait sa confiance à des livres qu'il verrait écrits non pas dans un but de polémique, de controverse ou de justification, mais uniquement dans un but de recher-

ches probes et loyales. Il les lirait, car ces ouvrages s'adresseraient aussi bien à des inconvertis qu'à des convertis parce qu'ils ne partiraient pas d'une théorie de la connaissance basée sur une expérience religieuse individuelle, comme le font presque toutes les dogmatiques. Gagner ces lecteurs-là, répandre partout l'intérêt des études religieuses n'est pas à dédaigner. Et cette considération vient s'ajouter à celle que nous avons déjà fait valoir en faveur d'un changement de méthode.

Proposer une modification et surtout une modification méthodologique, c'est s'attirer inévitablement des *objections*. Nous ne nous dissimulons pas qu'on nous en fera. La première sera, sans aucun doute, l'éternelle objection *supranaturaliste* qui se renouvelle chaque fois qu'il est question d'études scientifiques et qui montre combien la nature de la connaissance scientifique demeure chose voilée et incompréhensible pour certains esprits. On nous dira qu'introduire la méthode scientifique en théologie, c'est y introduire le déterminisme; c'est, par conséquent, ruiner la foi au surnaturel et au miracle. Il est vrai que le déterminisme est à la base de la méthode scientifique. Mais ce qui n'est pas moins vrai, c'est que nous ne prétendons pas tout expliquer par le mode d'investigation proposé. La science se meut dans les limites du fini et du relatif, nous ne devons pas l'oublier; et dire que les phénomènes religieux seront mieux connus ne signifie pas qu'ils

seront totalement expliqués, ni que toutes leurs causes seront exactement définies. Nous pensons, pour notre part, que loin de diminuer la foi au surnaturel, les études en question la renforceront plutôt sur certains points, en montrant, à tout instant, la part d'inconnaissable qui existe dans la genèse d'un grand nombre de phénomènes religieux. Du reste, nous reprendrons cette question avec plus de détails au cours de ce travail (voir partie II, chap. III) ¹.

D'autres critiques nous seront présentées par les esprits conservateurs, par ceux qui préfèrent rester fidèles aux anciennes méthodes et détestent de parti pris tout écart du *statu quo*. Pourquoi, nous dira-t-on, abandonner ce qui a existé jusqu'à présent en théologie ? On s'en est contenté bien longtemps ; il n'y a pas de raison pour changer maintenant. C'est l'*objection conservatrice* dans son implacable rigueur. Nous ne lui répondrons que quelques mots. Il faut d'abord examiner si ce serait beaucoup innover que d'adopter une nouvelle méthode en théologie, si ce ne serait pas, au contraire, suivre la ligne de conduite qui a toujours guidé les théologiens. Nous nous demandons si vraiment il existe une méthode théologique immuable qui ait régné jusqu'à présent et que nous commettrions le crime de détrôner. Il nous semble plutôt que la théologie chrétienne a beaucoup varié dans le choix de ses méthodes. Sa

¹ Comp. Flournoy : *Les Principes de la psychologie religieuse*, p. 22-23.

méthode a peut-être été de ne pas en avoir de fixe ; et le principe qui l'a dirigée dans son évolution ne serait-il pas précisément celui que nous suivons en lui proposant d'adopter maintenant une nouvelle méthode ? La question est assez importante pour qu'on la serre d'un peu plus près. Une revue rapide des principales théologies chrétiennes qui se sont succédé au cours des siècles nous aidera à la résoudre et justifiera notre idée, en montrant qu'elle n'est ni si hardie, ni si subversive qu'elle peut le sembler au premier abord.

PREMIÈRE PARTIE

Esquisse d'une Histoire de la Méthode en Théologie.

Remarque préliminaire.

Nous commençons cette esquisse par l'étude des Gnostiques. On nous reprochera sans doute de laisser de côté tout ce qui a trait à la théologie de saint Paul et à celle de saint Jean, car les écrits sur ce sujet abondent. Pour n'en citer qu'un, tout le monde sait avec quelle clarté et avec quelle rare compétence M. Aug. Sabatier a dégagé et mis en lumière le système théologique de l'apôtre Paul. Cependant, tout bien pesé, peut-on dire que les apôtres, saint Paul y compris, aient fait de la théologie? Ils ont écrit, pressés par les circonstances, tantôt pour affirmer leur foi, tantôt pour répondre aux questions embarrassantes que leur posaient les églises naissantes; mais ils n'ont pas eu la prétention de grouper systématiquement les faits de leur expérience religieuse ou de celle de leurs contemporains. Paul possédait, personne ne le niera, un esprit avide de clarté intellectuelle; il avait besoin

de prendre nettement conscience des problèmes religieux et d'en trouver une solution qui le satisfait. Sa pensée, stimulée par sa foi ardente, s'élevait parfois jusqu'à de hautes spéculations ; mais les documents où nous pouvons la saisir ne visent nullement à former un tout coordonné, une œuvre d'une seule venue, organisée et scientifiquement constituée. On a pu, il est vrai, tirer de ses épîtres les éléments d'un système théologique qu'il est loisible d'appeler « paulinien », et cela parce que toute pensée agissante, qu'elle le sache ou non, se développe systématiquement. Mais de là à dire que saint Paul ou saint Jean ont été des théologiens, il y a loin.

Que trouvons-nous, en effet, dans les écrits de ces deux apôtres ? Des faits de deux catégories : les uns sont historiques ; ce sont ceux qui constituent les bases et les éléments de toute foi chrétienne ; les autres sont des faits d'expérience intime que Paul et Jean ont observés en eux-mêmes et qu'ils nous donnent comme vrais d'une vérité incontestable. Tous ces faits, ils les affirment et cherchent à les expliquer. Mais ce n'est point là l'essentiel de leur œuvre ; ce n'en est que l'accessoire. Ces hommes sont, avant tout, *des témoins* qui veulent faire vivre les autres de la vie dont ils sont pleins. Ils n'ont pas de méthode arrêtée ; ils se servent des arguments les plus propres à persuader les gens auxquels ils écrivent ; et ces arguments varient, par conséquent, selon les personnes avec qui ils ont à faire. Leurs

écrits nous présentent donc des séries de faits religieux et quelques explications, pour la plupart occasionnelles. Mais l'observation de ces faits n'est pas complète; plusieurs sont mentionnés sans être expliqués; d'autres ne sont qu'à demi expliqués ou d'une manière qui, suffisante pour l'époque, ne l'est pas pour tous les hommes de tous les temps. En un mot, ce sont des écrits de circonstance qui visent plus à un but pratique d'édification ou d'évangélisation qu'à l'exactitude scientifique ou à la recherche désintéressée. Chez saint Paul et chez saint Jean, l'apôtre avait asservi le théologien et ne l'appelait à son aide que de temps à autres. Il y a, dans leur œuvre à tous deux, des fragments théologiques, des aperçus soudains où la pensée religieuse revêt une forme théologique. On ne peut pas dire qu'on y trouve *une théologie* au sens complet du mot.

Et pourtant, après avoir écrit ces lignes, nous nous arrêtons un peu perplexe, presque avec un remords dans la conscience. Avons-nous vraiment le droit d'évincer en quelques mots l'apôtre saint Paul du champ de la théologie? N'a-t-il pas plus fait pour la vraie théologie que tous ses successeurs jusqu'à nos jours? Est-ce que les faits religieux dont il parle avec tant de sincérité et qu'il décrit à tant de reprises dans ses lettres ne sont pas parmi les documents les plus précieux que les théologiens possèdent sur les origines du christianisme? Certes

oui : il y a dans l'héritage qu'il nous a transmis un trésor inappréciable et que l'on ne saurait trop vanter ! Nous en sommes si intimement persuadés que nous donnerions sans trop de regret tous les livres théologiques subséquentement parus, depuis les Gnostiques jusqu'à la Réforme, pour conserver les épîtres de Paul. Pourquoi donc, nous dira-t-on, attacher un tel prix à son œuvre et déclarer, d'autre part, qu'elle n'est pas de la théologie ?

En voici la raison : Paul, s'il n'a élaboré aucun système théologique, a toujours considéré la vie chrétienne d'un point de vue que l'on pourrait qualifier de « biologique ». Il a décrit avec fidélité ce qui se passait en lui, ce qui constituait sa foi, les bases sur lesquelles elle reposait ; et il a conçu son expérience chrétienne, avant tout, comme une *vie*. Ce qu'il nous a laissé constitue de ce chef un travail d'une valeur *documentaire* immense. Nous y trouvons, racontée avec un soin jaloux et une exactitude scrupuleuse, l'histoire d'une vie chrétienne, et d'une vie chrétienne dans toute la verdeur des premiers âges. A cette époque, aucun credo n'est encore en vogue, aucune dogmatique ne pèse sur les esprits ; la liberté intellectuelle est complète. Paul n'a pas à ménager des susceptibilités ni à épargner le scandale à des âmes orthodoxes ; il n'y a pas d'orthodoxie ; il n'y a pas d'explication normale et seule autorisée de la foi. L'apôtre a devant lui une page blanche. Ces circonstances étaient éminemment pro-

pices à une sincérité parfaite dans le témoignage. Aussi Paul en a-t-il magnifiquement profité. Il voulait faire comprendre aux autres ce qu'il avait ressenti ; il l'a simplement et fidèlement décrit. — Mais, comme nous l'avons dit, il n'avait pas un but scientifique devant lui ; il ne s'adressait pas surtout à l'intelligence de ses auditeurs ; il voulait les persuader, c'est-à-dire parler à leur cœur et à leur conscience¹. Nous ne sommes donc pas en droit d'assimiler ses lettres à une œuvre théologique. Cependant, et c'est en cela qu'il faut les apprécier, elles constituent des documents d'un prix inestimable pour la constitution ultérieure de la science théologique. Notre pensée est maintenant assez claire pour qu'il ne soit pas besoin d'y revenir. Nous retenons toute l'œuvre de saint Paul à *titre documentaire*, mais il ne nous paraît ni exact, ni loisible, d'y chercher une théologie méthodologiquement établie.

¹ M. Sabatier avoue lui-même (*L'Apôtre Paul*, p. 295) que « la pensée de Paul, à la bien prendre, n'est que la traduction immédiate de ses expériences, la sève même de sa vie religieuse et morale, qui, du fond de son âme montant dans la sphère de l'esprit, achève de s'y épanouir sous la forme de l'idée. »

CHAPITRE I

Les Gnostiques.

L'état en quelque sorte embryonnaire de la théologie que nous constatons dans les écrits de saint Paul subsista assez longtemps dans les milieux chrétiens. Au sein des communautés religieuses sorties récemment du paganisme on se bornait à penser sa foi juste assez pour pouvoir l'exprimer et la communiquer à d'autres. Il n'y avait dans les tentatives de prosélytisme rien de méthodique ; on ne suivait pas de plan logique et prémédité ; le hasard des rencontres, la force de l'affection ou de la sympathie, les liens de l'amitié suppléaient à la rigueur du raisonnement et aux démonstrations apologétiques. C'était surtout de la *vie* qu'on s'occupait ; la *connaissance* n'avait qu'une place très secondaire ; elle demeurait l'accessoire dans ces temps de ferveur et de fécond enthousiasme.

Cependant, petit à petit, les choses changèrent. Sous l'influence des idées qui avaient cours à cette époque dans l'empire romain, les communautés chrétiennes éprouvèrent bientôt le besoin de posséder un document historique garant de leur foi. L'Ancien Testament devint tout naturellement leur

livre de chevet. Mais l'Ancien Testament est essentiellement juif; il parle de la révélation accordée à un peuple particulier; et les chrétiens voulaient y trouver non point une religion nationale, mais la religion universelle.

Des difficultés surgissaient qu'on avait peine à surmonter. Les communautés primitives y parèrent en recourant à l'interprétation allégorique. De cette façon, elles trouvaient dans l'Ancien Testament tout ce qu'elles désiraient y voir; elles pouvaient le conserver comme le livre de la révélation parfaite et universelle. Doucement mais sûrement la spéculation intellectuelle s'insinua par cette voie dans les milieux chrétiens et prépara le chemin au grand mouvement gnostique qui allait les envahir et devenir pour eux un sérieux danger.

Pour juger ce mouvement à sa vraie valeur il importe tout d'abord de se rappeler la rage de syncrétisme qui sévissait dans l'empire pendant les II^{me} et III^{me} siècles. La philosophie, mise en honneur par l'esprit hellénique, marquait alors de son empreinte toutes les idées qu'elle trouvait à sa portée. Elle s'emparait des conceptions étrangères qui affluaient de toutes parts pour les transformer à son image et y trouver une justification de ses propres théories. Lorsque les cultes orientaux avec leurs mystères et les cosmologies sémitiques commencèrent à être connus en Occident la philosophie grecque unit immédiatement leurs idées aux

siennes et chercha par un travail long et graduel à consommer cette assimilation. Le gnosticisme serait inexplicable pour quelqu'un qui ignorerait l'état des esprits à cette époque de l'histoire ; il resterait un phénomène isolé et monstrueux dont on chercherait en vain l'origine. Tout devient clair, au contraire, lorsqu'on tient compte du syncrétisme philosophique de l'époque. En effet, les Gnostiques en étaient tout pénétrés ; c'est là le premier trait qui les caractérise. Le second, c'est la prompte intuition qu'ils eurent de la valeur du christianisme.

Parmi les religions qui faisaient alors irruption dans l'empire, celle-ci se révéla d'emblée à eux comme de première importance. Ils pressentirent immédiatement sa haute supériorité. Ils s'aperçurent qu'elle était destinée à devenir la religion universelle. Ils vinrent donc à sa rencontre, mais non pas sans le bagage de connaissances, d'idées philosophiques, religieuses, théosophiques et cosmologiques qu'ils possédaient déjà. Tout cela ils voulaient le garder ; ils ne voulaient rien abandonner des richesses acquises ; et cependant leur intention était d'adopter le christianisme, et de l'adopter non pas comme une religion entre toutes les autres, mais comme la religion absolue qui résolvait l'énigme du monde. Le seul moyen d'atteindre ce double but était d'identifier le christianisme avec la philosophie spéculative et la cosmologie régnautes, de les fondre ensemble et d'expliquer celles-ci par celui-là. Ce fut l'œuvre que les Gnostiques entreprirent.

Ils cherchèrent à prouver que le christianisme était la religion parfaite, mais en employant pour cela la méthode en usage autour d'eux, c'est-à-dire le *raisonnement philosophique*. Ils le présentèrent bien plus comme une connaissance que comme une vie. Ils se laissèrent entraîner à philosopher au lieu d'observer. Cela était dans la logique des choses ; mais cela eut une portée incalculable pour l'avenir de la théologie qui naissait de leurs efforts. Ils ont rendu le plus mauvais des services au christianisme en l'unissant de prime abord et pour bien longtemps à une philosophie dont les racines plongeaient en plein paganisme.

Peut-on leur trouver des excuses ? Voulaient-ils défendre ainsi la religion de Christ devant les penseurs de leur temps ? Leur intellectualisme outré semble s'opposer à une pareille hypothèse. Il y avait plus d'adresse subtile que de convictions arrêtées dans leurs systèmes compliqués. En les examinant d'un peu près on a l'impression d'avoir affaire plus à des gens qui se complaisent dans leurs spéculations intellectuelles qu'à des croyants laborieux. Leur tentative nous paraît un jeu de l'intelligence plutôt que l'accomplissement d'un devoir moral. Elle satisfaisait l'esprit grec et non pas la conscience chrétienne ; la réaction qui se produisit ensuite nous le montre clairement. Si l'on veut leur chercher des excuses, ce n'est donc pas dans le domaine religieux qu'il faut les aller prendre, mais uniquement dans la tendance intellectuelle de l'époque.

La spéculation les a étreints plus fortement que l'amour de la vérité ; et nous subissons encore aujourd'hui le contre-coup de l'erreur qu'ils ont commise.

Avec le gnosticisme, nous assistons donc à la création d'une théologie chrétienne. Les Gnostiques ont certainement été des théologiens en ce sens que leur but était d'expliquer le christianisme au monde. Mais cette théologie fut tout de suite tendanciuse ; elle fut immédiatement une apologétique en même temps qu'une théologie. Elle n'a vu le jour, en un mot, que pour justifier une *position déjà prise* ; et cette position n'était pas avant tout morale et religieuse ; elle était surtout intellectuelle. La thèse initiale des Gnostiques, celle que leurs systèmes tout entiers étaient destinés à prouver, était la suivante : « Le christianisme fournit la clef de l'explication du monde ; il est la philosophie suprême d'où découlent toutes les autres. » Leur tentative ne pouvait pas engendrer une science sérieuse et désintéressée. Elle ne pouvait produire qu'une œuvre d'art, très savamment ordonnée, très habile, mais toute d'apparence et peu solide parce qu'elle reposait sur une idée préconçue que les faits ne confirmaient pas. Les Gnostiques mirent au monde non point une théologie *chrétienne* comme ils croyaient le faire, mais une philosophie nouvelle, païenne d'esprit et de méthode qui, en essayant de justifier le christianisme, ne faisait que l'amoinrir par des alliances et des compromis funestes. Ils substituèrent au point de vue biologique, qui aurait

dû rester celui de la théologie, une manière de voir essentiellement intellectuelle et philosophique. En un mot ils ont transporté le débat du terrain de la vie sur celui de l'intelligence : c'était l'attaque la plus sérieuse et la plus redoutable que l'esprit païen pût faire contre la religion victorieuse. Dans le gnosticisme, essai de syncrétisme entre la philosophie gréco-romaine et le christianisme, sont contenues en germe toutes les grandes luttes et toutes les controverses qui agiteront plus tard l'Eglise catholique, la déchireront et l'amèneront enfin à se figer dans un intellectualisme dogmatique rigide et monstrueux. Cette déviation initiale que, dès le II^{me} siècle, le gnosticisme infligeait au principe chrétien était grosse de tout le catholicisme subséquent et ne pouvait aboutir qu'à lui. Une méthode qui n'était pas la sienne avait été imposée à la théologie chrétienne et, pendant des siècles, elle devait la condamner aux pires errements ¹.

¹ Marcion mériterait d'être traité à part si nous faisons ici un précis d'histoire des dogmes. Mais, au point de vue méthodologique, il ne présente pas un intérêt spécial. Chez lui les préoccupations pratiques étaient plus accentuées que chez les Gnostiques ; il cherchait une réforme des communautés chrétiennes d'après les opinions religieuses de Paul surtout. Mais ce qui nous est parvenu de son œuvre écrite ne permet pas de lui supposer une méthode différente de celle des Gnostiques. Il argumente, il spéculé : il invente par exemple toute une théorie sur le Dieu créateur qui n'est pas, selon lui, le Dieu de Jésus-Christ. Il est enfin visiblement influencé par les idées du Gnostique syrien Cerdon. Sous le rapport de la méthode, nous n'avons donc pas lieu de le considérer à part.

CHAPITRE II

Les Apologètes.

Les Apologètes furent les premiers à se servir des mots de « théologie » et de « dogme » (voir *Précis de l'histoire des dogmes* par Adolphe Harnack, traduit par Eugène Choisy. Paris 1893, p. 74). Leurs travaux marquent une seconde phase dans le développement de la théologie. Ils ressemblent aux Gnostiques en ce sens qu'ils favorisent comme eux une union et une pénétration réciproques du christianisme et de la philosophie gréco-romaine. Il ne faudrait cependant pas en conclure qu'ils poursuivent le même but qu'eux ; c'est tout le contraire.

Leurs prémisses d'abord sont très différentes ; elles sont même opposées à celles des Gnostiques. Tandis que ceux-ci rejettent l'Ancien Testament et considèrent le Dieu qu'il révèle comme un autre Dieu que celui de Jésus-Christ, les Apologètes cherchent dans l'histoire d'Israël et dans les prophètes la révélation préparatoire au christianisme. Tandis que les Gnostiques ne veulent pas entendre parler de l'eschatologie chrétienne primitive, les Apologètes l'adoptent tout entière. Beaucoup plus que les Gnostiques les Apologètes insistent sur la liberté et la

responsabilité de l'individu, relevant ainsi le côté dramatique, tragique de la vie religieuse que leurs émules laissaient à l'arrière-plan. Enfin les Gnostiques cherchent à pénétrer du dehors dans les communautés chrétiennes ; ils veulent les envahir petit à petit, les convertir à leurs idées. Les Apologètes, eux, travaillent au dedans de ces communautés ; ils en font partie ; ils sont, pour les églises primitives, des amis dont on ne se défie pas, sur l'œuvre desquels on s'appuiera plus tard. Cela est si vrai que, lorsque le danger des opinions gnostiques commence à être ressenti, c'est auprès des Apologètes que les chrétiens viennent chercher des arguments pour le combattre.

Pourtant, chose curieuse, malgré cette opposition de vues la méthode des Apologètes ne diffère pas sensiblement de celle des Gnostiques. Les uns et les autres ont eu la prétention de montrer dans le christianisme la philosophie suprême, celle qui embrasse tout et explique le monde. Les uns et les autres se sont servis d'arguments philosophiques et se sont basés sur la raison pour édifier leurs systèmes.

Comment expliquer cette similitude de méthode alliée à une divergence absolue d'opinions ? Il faut en chercher la cause, d'une part dans les besoins intellectuels de l'époque qui se présentaient d'une manière identique aux deux groupes d'écrivains, de l'autre dans l'attitude morale et religieuse, dans l'atmosphère spirituelle de chacun de ces groupes

qui différaient totalement l'un de l'autre. — Nous avons vu déjà comment les Gnostiques furent conduits à élaborer leurs vastes systèmes. Les mêmes raisons qui les avaient déterminés pesèrent aussi sur les Apologètes. Il fallait, pour répondre aux désirs d'un peuple tout imbu d'esprit philosophique, faire du christianisme une philosophie supérieure à toutes les autres. C'était le seul moyen d'atteindre jusqu'à la conscience de ce monde-là ; on ne pouvait y pénétrer qu'en traversant la couche intellectuelle de nature très spéciale qui en défendait les abords. Les Gnostiques l'avaient fort bien saisi ; ils s'étaient adressés à leur époque en parlant le langage qu'elle comprenait. Mais, voulant avant tout conserver leurs idées, jaloux non pas tant de la gloire du christianisme en tant que religion que de leurs propres conceptions, ils avaient d'abord fait rentrer dans le christianisme tout ce qui leur semblait digne d'être maintenu, puis ils en avaient retranché tout ce qui leur déplaisait. Ainsi ils offraient au monde une philosophie qui n'avait de chrétienne que le nom, une religion mutilée et caricaturée, propre tout au plus à satisfaire l'intelligence et incapable de sauver qui que ce soit.

Les Apologètes, et c'est là ce qui consacre leur supériorité, furent des croyants, des convaincus avant d'être des philosophes. Ils avaient discerné dans le christianisme la révélation suprême. Ils avaient mis le pied sur un terrain solide. C'était leur

foi, et non pas un enthousiasme tout spéculatif, qui leur faisait saisir dans le christianisme l'explication souveraine et définitive de l'univers, la clef de tous les mystères. C'est cette foi qui est à la base de leur œuvre et qui l'anime d'une profonde sincérité.

Convaincus de l'infériorité du polythéisme qu'ils considéraient tout entier comme l'œuvre des démons, frappés de l'action puissante que le christianisme exerçait sur les âmes incultes aussi bien que sur les autres, ils furent conduits à trouver en ce dernier bien plus qu'une philosophie, une véritable *révélation*. Ils s'appliquèrent donc à le défendre comme philosophie, mais aussi et surtout comme révélation, insistant sur cette révélation qu'ils constataient déjà chez les prophètes et dont ils voyaient le couronnement en Jésus-Christ. Ils le présentèrent aux grands comme la source unique de toute bonne morale et de toute saine connaissance des choses ; et d'autre part, ils attaquaient avec violence le polythéisme, toutes les religions nationales, tous les autres cultes, cherchant à les abattre sans conserver d'eux aucun vestige.

Le résultat de leur travail fût extrêmement précieux. Ils donnèrent au monde l'évangile condensé en formules qui répondaient exactement aux besoins du temps parce qu'elles étaient conçues dans son esprit. On pourrait les critiquer et leur reprocher d'avoir refroidi et stérilisé la religion du Christ en la figeant dans des formules sans vie. Mais serait-ce

bien juste ? Somme toute les Apologètes avaient adopté la seule méthode qui pût mener à des résultats pratiques au sein de la civilisation gréco-romaine. La société dans laquelle ils agissaient préférerait les déductions des penseurs à l'étude patiente des phénomènes. Toutes ses sympathies la portaient vers la spéculation. Eux-mêmes ils avaient à tâche de convaincre les puissants et ils ne pouvaient songer à y arriver par une autre voie qu'en faisant miroiter devant eux la valeur intellectuelle du christianisme. Ils s'attachèrent donc, tout naturellement, à gagner les âmes par la discussion philosophique : car à quoi leur aurait-il servi de se borner à insister sur des faits que les païens auraient certainement contestés, niés, ou tout au moins expliqués autrement qu'eux ? Le désir d'arriver à une prompte justification de leurs convictions a décidé, en fin de compte, de leur méthode.

Saurait-on leur en vouloir ? Il y avait là une tentation à laquelle les hommes, même les meilleurs, échappent rarement. Nous ne leur jetterons pas la première pierre, d'autant que nous voyons dans cette adoption de la méthode philosophique par les Apologètes une *nécessité historique* plus qu'un choix délibéré. En effet les temps étaient mûrs pour recevoir ce qu'ils apportaient. De tous côtés des besoins nouveaux et des efforts nouveaux se manifestaient sur le terrain moral et religieux. Le monde était en

travail ; on cherchait des lumières ; les tentatives des Gnostiques et de Marcion sont là pour nous le prouver. Les âmes angoissées voulaient trouver une vraie vie ; elles étaient lasses des cérémonies inutiles, des cultes vains, de la philosophie sans portée pratique ; elles avaient soif de certitudes. Or les Apologètes leur communiquaient, sous une forme qui leur était accessible, les vérités après lesquelles elles soupiraient : la certitude de l'existence d'un Dieu Esprit, la réalité de la vertu, l'assurance de l'immortalité et enfin la ruine des cultes païens désormais dépassés. On comprend qu'ayant un pareil message à délivrer à des âmes si ardentes dans leur recherche, un message qui était la parfaite réponse à tant de besoins profonds, les Apologètes se soient empressés de saisir la seule méthode possible à cette heure et se soient mis, sans hésitation, sur le terrain où ils étaient sûrs de rencontrer leurs contemporains.

Mais, quel que soit le jugement dont nous les gratifions, il est de notre devoir de constater qu'avec eux se consomme l'union de la philosophie et de la théologie esquissée par les Gnostiques. S'ils diffèrent d'eux à d'autres égards et quelquefois jusqu'à l'opposition, au point de vue méthodologique ils sont leurs fidèles émules. Tout en les combattant ils adoptent leurs armes. Et, par eux, ces armes vont devenir celles de la théologie officielle de l'Eglise chrétienne.

CHAPITRE III

Les Pères de l'Eglise.

§ 1. *En Occident.*

Vers la fin du II^{me} siècle et au commencement du III^{me}, la méthode employée par les théologiens gnostiques et par les Apologètes a produit son effet ; et cet effet est considérable. On a si bien pris l'habitude de philosopher à propos des faits religieux qu'on ne sépare plus la vie religieuse de son explication philosophique. Irénée, Hippolyte son disciple, Tertullien n'ont plus même l'idée de séparer la règle de foi de la théologie. Le pas décisif est fait désormais. Pour les Pères la théologie est la foi expliquée ; et le pis est qu'ils n'ont aucun doute sur l'exactitude parfaite de leurs interprétations personnelles des faits religieux. Ils confondent leurs spéculations sur la tradition avec la tradition elle-même. Les deux choses n'en font qu'une à leurs yeux ; ils ne les distinguent jamais l'une de l'autre. Tout leur effort porte sur l'union de leurs idées avec les thèses de la règle de foi ; ils poursuivent cette union avec ardeur ; ils n'arrivent pas toujours

à la consommer ; et ils n'ont pas conscience du tour de force qu'ils accomplissent.

On saisit en même temps dans leurs œuvres une idée de l'empire qu'avait acquis sur les esprits la méthode philosophique et l'on s'aperçoit du danger qu'elle recélait. On se trouve en face de théologiens qui ne peuvent pas concevoir une autre manière de traiter les choses religieuses et qui, en même temps, sont constamment embarrassés par elle. Ils ne veulent qu'elle ; ils ne peuvent vouloir qu'elle ; mais elle brise à tout instant leur pensée, elle gâte leur œuvre. On perçoit chez eux un divorce latent d'éléments contradictoires et inconciliables qu'ils cherchent à concilier quand même.

Ce déchirement interne est tout spécialement sensible chez Tertullien. Il fait des efforts héroïques pour concilier sa philosophie rationnelle et un peu stoïcienne avec les thèses christologiques de la règle de foi appuyées sur l'Écriture et sur la tradition. Et, malgré tout, ses efforts n'aboutissent pas ; le divorce subsiste. Il n'arrive à produire que des développements rhétoriques, des paradoxes, des formules juridiques. Il crée, il est vrai, toute une terminologie qui sera amplement utilisée dans les âges suivants. Mais rien ne tient, tout est flottant. Son système ne présente aucune cohésion ; il mérite à peine le nom de système. Cela reste une suite d'adaptations partielles entre les faits chrétiens et la philosophie de l'auteur.

Les Pères de l'Église se considèrent comme les ennemis acharnés du gnosticisme. Ils le combattent à outrance, admettent tout ce que les Gnostiques repoussent, appuient sur la doctrine du Dieu Sauveur identique au Dieu créateur pour ruiner la théorie gnostique du Démiurge, insistent sur la valeur de l'Ancien Testament parce que leurs adversaires le rejettent. En un mot ils se rendent fort bien compte du danger que peuvent faire courir à l'Église les Gnostiques et leurs idées.

Mais, à côté de cette opposition, il faut constater aussi des points de contact entre eux et ces hérétiques. Ils ont subi dans une large mesure leur influence en se faisant, pour les combattre, théologiens et théologiens de même méthode qu'eux. Irénée, par exemple, explique allégoriquement l'Ancien Testament et le Nouveau. Or, son interprétation allégorique du Nouveau Testament n'est, au fond, pas autre chose que de l'exégèse gnostique. Il emprunte, naturellement pour ainsi dire, à ses adversaires cette exégèse qui avait alors cours et il l'adopte sans autres. Cependant, s'il nous faut insister sur une certaine similitude de méthode entre les Gnostiques et les Pères, il serait inexact de ne pas signaler un fait important qui les sépare radicalement les uns des autres, c'est que les Pères sont avant tout des convaincus ! Leur foi est en danger ; elle a été attaquée ; il faut la défendre ! C'est à cela que tendront surtout leurs ouvrages, formés d'une

série de fragments théologiques et de *regulæ fidei* interprétées d'une manière antignostique. Par ce côté ils se rapprochent donc beaucoup des Apologètes.

Cependant leur œuvre est plus complète et plus forte que celle des Apologètes. Ils mettent en relief, et Irénée tout particulièrement, la valeur de la personne du Christ. On sent en eux une vie religieuse profonde qui les fait vibrer ; mais, il faut bien le dire, leur théologie est restée en deçà de leur christianisme. Chez Tertullien ce manque d'équilibre entre la foi intime et son explication est très évident. On devine en lui des convictions ardentes et un enthousiasme fervent pour ces convictions ; nous avons vu déjà à quelle pauvre théologie cette bouillante vie intérieure aboutit ! Chez Irénée la pensée dominante et directrice de l'œuvre se saisit plus aisément. Il a plus d'unité que son collègue Tertullien. Il a un but surtout bien déterminé : unir l'idée antique du salut, telle que la philosophie gréco-romaine la concevait, avec l'idée chrétienne du salut telle que le Nouveau Testament la présente, montrer l'identité du Dieu créateur avec le Dieu Sauveur et poser le christianisme comme la vraie et la seule rédemption possible. Sa belle doctrine de la *récapitulation* (*ἀνακεφαλαιώσεις*) a une certaine grandeur. Mais chez lui aussi nous sentons une sorte d'étouffement, de compression du christianisme dans des langes trop étroits pour lui. Il le force

à entrer dans un cadre tout fait et il ne peut éviter de l'amoinrir, de le défigurer, de le figer, en un mot, en le réduisant en thèses philosophiques.

Nous sommes là en présence des premiers résultats de la méthode adoptée par les Gnostiques et par les Apologètes après eux. C'est elle qui est la seule et la grande coupable. Les Pères, il est vrai, tiennent, avant tout, aux faits racontés dans l'Ancien et le Nouveau Testaments; ce sont ces faits qui nourrissent leur foi et qui l'exaltent. Mais, loin de les observer, ils cherchent ailleurs l'explication de leur foi. Ils croient la mieux étayer par des arguments empruntés à la philosophie courante; ils commencent à ébaucher des systèmes où les faits religieux et la philosophie se coudoient et se heurtent tout en prétendant se prêter un mutuel appui. Ils font rentrer dans la catégorie de la foi les éléments complètement étrangers au christianisme qu'ils ont pris dans le courant intellectuel et païen de leur époque. Dès lors la science qu'on a baptisée jusqu'à nos jours du nom de *théologie* est née. Elle est donc le résultat d'un compromis qui, s'il fut heureux à ce moment-là, est devenu plus tard funeste à la théologie elle-même et l'a rendue suspecte aux yeux de beaucoup de gens.

Entendons-nous bien ! Nous ne songeons nullement à faire un crime aux Pères de l'Eglise d'avoir usé de cette méthode. Elle nous semble, au contraire, avoir été la seule qui convînt à leur

époque. Ils y furent conduits naturellement et par la force des choses. Mais elle n'était valable que pour un temps, et c'est ce qu'il faut savoir reconnaître.

Notons, en terminant, une tendance qui commença à se faire jour dans la pensée théologique à cette époque, et qui régnera plus tard sur toute la théologie catholique. C'est celle de la soumission aveugle à l'autorité de l'église, laquelle sera appelée à décider en matière de foi et devant qui la pensée religieuse devra abdiquer. Tertullien dans son *Traité des prescriptions* fait allusion à cette idée que son disciple Cyprien développera et qui deviendra comme un perpétuel cran d'arrêt retardant le cours des recherches théologiques.

§ 2. *En Orient : Origène.*

Avec Clément et Origène, nous touchons au point culminant de la première période de cette histoire de la méthode en théologie. Ce qui n'était encore qu'à l'état de besoins inconscients, de tendances instinctives chez leurs prédécesseurs, arrive chez eux à la pleine conscience. Le problème qui se pose à eux est abordé de front, avec une maîtrise incomparable. La position de ces deux théologiens reste incompréhensible à qui n'a pas étudié la génération qui les a précédés. Ils sont venus à point pour achever et couronner splendidement ce qui n'avait été qu'ébauché avant eux.

L'un et l'autre ne sont pas de la même importance. Le disciple a certainement surpassé le maître et de beaucoup. Tandis qu'on ne saurait parler d'une œuvre complète et systématisée en traitant de Clément d'Alexandrie, Origène nous apparaît comme le fondateur de la théologie ecclésiastique. Son nom se place naturellement à côté de celui d'Augustin. Il sut faire abstraction des buts polémiques ou apologétiques qui hantaient l'âme de ses prédécesseurs ; et cela lui permit de se donner tout entier à un travail de construction impartial et grandiose. Il fit de la religion chrétienne un système savamment ordonné et magnifiquement élaboré dans toutes ses parties. Voilà son œuvre !

Est-ce à dire qu'elle fût entièrement personnelle et indépendante de tout le passé ? Aucunement. Les grandes œuvres ne surgissent pas tout à coup d'un cerveau prédestiné. Elles sont presque toujours longuement préparées par les générations antérieures. Celle d'Origène ne fait pas exception à cette règle ; elle se rattache au passé. Son vaste système théologique est certainement en opposition ouverte avec ceux des philosophes grecs et des Gnostiques, mais il n'en faudrait pas conclure qu'il fût indépendant ni des uns ni des autres. Si les convictions qui l'animent sont toutes différentes, Origène se rapproche des philosophes et des Gnostiques par un autre point. Et ce point se trouve être précisément celui qui nous intéresse : la méthode.

Origène a adopté la méthode des Gnostiques et des philosophes, quelquefois même leurs axiomes. Il est tout pénétré des moyens que le néoplatonisme propose pour arriver à l'idéal moral désiré. Il les préconise souvent et les expose avec une réelle puissance¹. Il va, il est vrai, plus loin que lui, il reproche aux philosophes d'en être restés au polythéisme; et il voit dans ce fait la cause de l'inefficacité et la condamnation de leurs efforts. Ils ont manqué, selon lui, de la force qu'on ne trouve que dans la révélation divine, auprès du Logos révélé à l'Eglise.

Origène et Clément étaient des chrétiens : c'est ce qui fait leur force. Mais ils étaient, avant tout, des philosophes : c'est ce qui a fait leur faiblesse. Ils ont, tous les deux, affirmé la nécessité de la foi en la révélation et c'est en ce point-là qu'ils nous semblent dépasser infiniment le niveau des philosophes et des Gnostiques. Mais nous allons voir comment ils corrigent incessamment et amoindrissent cette affirmation religieuse en proclamant la *gnose* supérieure à la foi; comment, après avoir posé la foi comme la couronne indispensable au sommet de l'édifice, ils font rentrer la philosophie par une porte dérobée et lui accordent, malgré tout, la suprématie.

En abordant l'étude de ces deux grands penseurs, notre premier mouvement a été un mouvement de joie. En effet, la distinction que les Pères et les

¹ Comp. Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 564-565.

Apologètes n'avaient pas su ou n'avaient pas pu faire parce qu'ils n'étaient pas encore assez maîtres de leur pensée, eux ils la font d'emblée. Ils séparent nettement la *foi* appuyée sur les documents traditionnels, sur l'Écriture admise comme inspirée, de la *gnose*, spéculation métaphysique et intellectuelle. Mais l'éclair d'espérance qui nous avait éblouis s'évanouit bien vite lorsque nous cherchons à comprendre ce que Clément et Origène entendent par ce mot de « gnose ». Nous croyions toucher à une nouvelle méthode ; nous croyions qu'enfin la théologie proprement dite allait se séparer de la philosophie et rester dans le domaine qui est le sien. Mais non ! C'est tout le contraire qui se produit. Clément et Origène sont si bien de leur temps, ils ont été tellement influencés par l'intellectualisme gréco-romain qu'ils ne peuvent plus s'en débarrasser ; ils sont si imbus des idées courantes dans l'Église d'alors qu'ils les acceptent sans examen.

En effet :

1° Ce qu'ils appellent la *foi*, ce n'est que la confiance absolue accordée à l'Ancien et au Nouveau Testaments, acceptés comme documents révélateurs, sur la seule autorité de l'église. Tout examen des faits contenus dans ces documents est ainsi écarté et l'observation des phénomènes religieux supprimée grâce à la théorie de l'autorité divine des Écritures.

2° La *gnose* n'est pas pour eux une science indépendante. Elle fonde, disent-ils, la vraie piété ; elle

constitue une étape supérieure du développement religieux. Mais, en fait, il faut l'entendre autrement. « La gnose, dit Harnack (*Précis*, p. 101), dégage « de l'histoire expérimentale une histoire plus haute, « transcendente, qui vous élève au domaine de « l'éternité. Cette histoire est cachée derrière l'his- « toire empirique. Au fond, la gnose va encore plus « loin, et volatilise encore une fois cette histoire « transcendente, pour n'en plus laisser que le Dieu « immuable et l'âme créée. » Par la porte de la gnose rentre donc toute la philosophie spéculative, qui avait été écartée de la simple foi. La gnose tout entière n'est, en définitive, qu'une philosophie destinée à devenir la nourriture religieuse des esprits forts. Le rôle et la nature de la gnose nous seront plus facilement saisissables par un exemple ; nous le choisirons dans la *théorie du Logos* telle qu'Origène l'établit : Pour le simple homme de foi, le Logos devait montrer la victoire sur la mort et sur les démons ; il devait, comme Dieu-homme, offrir un sacrifice qui fût l'expiation de tous les péchés, il devait payer une rançon ; en un mot il devait, par des faits, accomplir une rédemption rationnelle ; la mort sur la croix et les souffrances de Christ sont donc des faits qui sont acceptés comme tels et nourrissent la foi du simple chrétien. Mais, pour le parfait Gnostique, il n'en est pas de même. Celui-ci s'élèvera plus haut. Pour lui, le Logos sera le docteur, le divin initiateur qui devait ouvrir

les profondeurs de la *connaissance* et apporter ainsi un principe nouveau de vie. L'amour et la connaissance du Gnostique, s'élevant plus haut que le crucifié, saisissent l'être éternel tel qu'il est dans le Logos lui-même. Autrement dit le Gnostique dégage la philosophie des faits concrets qui la recèlent et c'est, au fond, cette philosophie qui est la chose importante.

L'union de la philosophie et de la théologie est donc loin d'être annihilée, comme on aurait pu le croire. Elle n'est que mieux proclamée en étant mieux définie. On ne peut être un homme totalement pieux qu'en devenant un parfait Gnostique, c'est-à-dire un parfait philosophe. La vraie théologie ne peut être qu'une philosophie. En séparant les deux domaines de la foi et de la gnose, Clément et Origène n'ont pu éviter, grâce à la tournure essentiellement gréco-romaine de leur esprit, de statuer celui de la gnose supérieur à celui de la foi. Dès lors la théologie est rivée à la philosophie par une chaîne qui résistera aux siècles ; et la méthode, que nous avons vue s'esquisser avec bien des imperfections et des défauts chez les théologiens précédents, reçoit sa consécration. Désormais le grand, le seul but des théologiens sera de justifier les théories religieuses de l'Eglise devant la raison. Toute la science religieuse se bornera à argumenter et à controverser, non point du tout à observer ni à expérimenter.

Le progrès dans la clarté, dans la systématisation des idées, dans la liberté de l'argumentation est fort sensible quand on passe de la théologie des Pères d'Occident à celle de Clément et d'Origène; mais de progrès dans la méthode, il n'y a pas trace. Leur distinction entre la foi et la gnose est purement formelle; elle les aide à traiter leur sujet plus clairement; mais elle consomme, en ayant l'air de la légitimer, l'union de la théologie et de la philosophie. Elle n'est que la déduction logique des prémisses précédemment posées par les Gnostiques et les Apologètes.

CHAPITRE IV

Athanase.

Les idées d'Origène eurent une énorme influence sur les penseurs qui lui succédèrent. Mais elles ne furent pas les seules à régner sur l'Eglise. De rudes combats s'étaient engagés, depuis un certain temps déjà, entre ceux qui voulaient introduire la christologie du Logos dans la règle de foi et ceux qui s'opposaient à cette introduction.

Parmi ces derniers, les *Monarchiens* jouèrent le grand rôle. Leur tendance était double. Les *Monarchiens adoptiens* (Aloges, Théodotiens en Occident, Paul de Samosate en Orient) considéraient le Christ comme un homme, qui avait été adopté par Dieu et dans lequel le divin avait pénétré. Ils combattaient le christianisme philosophique et cosmologique au nom des faits historiques, qu'ils tenaient à conserver dans leur intégralité.

Les *Monarchiens modalistes* (Patripassiens et Sabelliens) voyaient en Christ l'apparition du Dieu unique. Pour eux, le Christ était le Père lui-même. Ils combattaient la christologie philosophique au nom de l'unité, de la monarchie de Dieu et ils lui reprochaient de faire du Logos un être divin à côté de Dieu.

Les efforts du Monarchianisme furent, il est vrai, à peu près inutiles ; il ne réussit pas à triompher. Mais la théologie d'Origène ne fut pas non plus acceptée, dans sa pureté, au sein de l'Eglise. Peu à peu ses disciples et ses adversaires, au cours de leur lutte, la désagrégèrent et la transformèrent. Origène s'était efforcé de bien distinguer entre la foi et la gnose ; on s'efforça, au contraire, de les mettre sur le même plan. On confondit rapidement ce qu'il avait pris à tâche de maintenir séparé. Tout en voulant sauvegarder l'intégralité de son système, les plus conservateurs eux-mêmes arrivèrent vite à le mal comprendre ou à le comprendre insuffisamment. Des discussions naquirent, soit dans le camp des Origénistes, soit dans celui des Monarchiens, soit de l'un à l'autre. A force de disputer, les idées s'embrouillaient de plus en plus, les notions devenaient de moins en moins claires. L'introduction de la méthode philosophique portait ses premiers fruits. Les tentatives de Methodius, grand adversaire d'Origène, celles de Grégoire le Thaumaturge et d'Eusèbe de Césarée, ses disciples enthousiastes, ne contribuèrent qu'à jeter le trouble et l'obscurité dans les esprits. Les simples fidèles ne savaient plus que croire ni qui croire. Avec Arius, la théologie devenait une pure dialectique vide de toute foi chrétienne. On se débattait dans un océan d'idées qui s'excluaient les unes les autres. Les théologiens ne voulaient pas abandonner leurs explications philosophiques de la foi ;

et les faits chrétiens, d'autre part, ne se pliaient pas à une discussion purement philosophique. Sous les raisonnements savants, sous les tours de force de la dialectique, la vie se perdait peu à peu et disparaissait.

Alors parut un homme qui comprit le danger : c'était *Athanase* ! Il tenta de l'atténuer en mettant l'accent sur la rédemption par le Dieu-homme. Au lieu de se placer sur le terrain purement spéculatif, il fit ressortir la nécessité d'une piété vivante et, en ce faisant, il sauva la théologie d'une ruine complète. Il chercha à montrer que le Logos Rédempteur n'était pas celui dont parlaient les philosophes, cette sorte d'entité métaphysique sans lien avec les réalités de la vie. Fort d'une expérience religieuse profonde, il sentait instinctivement que la théologie de son temps s'égarait et il voulut la ramener de ses erreurs en l'empêchant de trop spéculer. « La théologie, disait-il, ne trouve sa direction que dans la certitude que le divin a paru en Christ. » La puissance régénératrice de Christ, la valeur de sa personne, tel était le centre autour duquel il groupait ses idées. C'était placer au point de départ de la science religieuse non plus une abstraction philosophique mais un fait d'expérience ; et, en ceci, Athanase se montre réellement novateur. Ce qui doit soutenir la théologie, ce n'est plus, selon lui, la philosophie régnante, mais d'abord et avant tout un fait religieux, celui de la Rédemption. En Christ, Dieu

s'est approché des hommes, voilà la vérité centrale autour de laquelle doit s'édifier toute la construction théologique. Il y a là, certes, un progrès sensible, mais il n'est pas complet.

Il ne faut pas croire, en effet, qu'Athanase se soit dégagé du préjugé ancré dans les esprits par plusieurs générations de théologiens spéculatifs. Il honore cette science religieuse consacrée et parachevée grâce à Origène. Le danger qu'il a perçu n'est pas le danger du principe théologique désormais adopté ; c'est le danger de l'incrédulité. Il n'a pas distingué, chez Arius, la conséquence de la méthode philosophique poussée à l'extrême ; ce qui l'a effrayé, c'est la liberté de pensée de ce dialecticien. Il a discerné le péril de la théologie d'Arius, mais il n'est pas remonté plus haut pour saisir le principe de ce péril. Il n'a pas vu qu'Arius ne faisait que pousser à l'extrême la méthode régnante. — Aussi il ne cherche pas un instant à combattre cette méthode ; il n'y songe même pas ; cela ne pourrait pas lui venir à l'idée. Il ne réforme pas une méthode ; il se borne à introduire, dans la théologie, les conclusions principales de sa foi personnelle. Il infuse ainsi une nouvelle vie à la pensée religieuse, mais il ne change rien à la méthode théologique, qui reste, dans ses grands traits, celle d'Origène. — Un exemple fera saisir plus facilement ce que nous entendons :

Pour faire ressortir, aux yeux de ses contempo-

rains, la valeur de la Rédemption, Athanase n'examinera pas les faits religieux que la Rédemption chrétienne engendre dans le monde; il n'y pensera pas un instant; il s'efforcera, tout simplement, de développer avec plus de détails la philosophie de la Rédemption et de lui donner une plus grande place dans sa théologie. Voilà tout! et il est manifeste que ce n'est pas suffisant.

Au fond, ce qui lui a fait peur, c'est que petit à petit les grandes doctrines chrétiennes ne fussent absorbées et finalement remplacées par une conception totalement païenne du monde en général, par l'ancienne philosophie christianisée à la superficie. Il a pensé que le meilleur moyen de l'empêcher était, non de renverser d'un seul coup tout l'édifice théologique d'alors, mais de garder cet édifice, en réparant et en renforçant la doctrine chrétienne par excellence, celle de la Rédemption. La restauration d'Athanase est donc une réparation d'ordre interne au sein d'une théologie donnée. Elle est plus un acheminement vers la constitution des dogmes qu'un arrêt ou une conversion de la marche jusqu'alors suivie. Les modifications qu'il apporta ont certainement produit des résultats importants pour la piété; elles n'en ont pas eu dans le champ de la méthode qui seul nous occupe en ce moment. La préoccupation foncièrement religieuse qui l'animait aurait peut-être pu à une autre époque et dans d'autres circonstances devenir le principe d'une

rénovation d'ordre méthodologique ; mais, étant donné le monde ambiant et l'atmosphère intellectuelle au sein desquels vivait Athanase, il n'était guère concevable qu'il s'en doutât et qu'il en prît l'initiative.

C'est à ce moment qu'intervient l'ère des grands conciles œcuméniques. Le travail de la pensée va être arrêté et toutes les questions religieuses et théologiques tranchées par des décisions où la politique entrera pour la plus forte part. — Les formules adoptées par les conciles pour donner aux dogmes de l'église une forme définitive se combattaient les unes les autres. Elles posaient des affirmations contraires, puis les restreignaient pour arriver à un équilibre toujours peu stable. Le besoin religieux luttait contre ces formules fausses et ne pouvait se décider à les accepter. De là les grandes controverses qui agitèrent l'église et la conduisirent petit à petit à une décadence complète. L'orthodoxie s'élabore lentement ; la pensée religieuse se fige et perd toute liberté. La théologie devient une interprétation pure et simple des dogmes désormais établis et formulés. Elle aboutira nécessairement à ce que l'on a appelé plus tard la *scolastique*, c'est-à-dire à une philosophie dont les premiers axiomes sont des thèses imposées par l'Eglise et maintenues par sa politique.

CHAPITRE V

Augustin.

Au moment où la main-mise de la politique sur l'Eglise s'affirme, au moment où le dogme se fixe en des formules intangibles et sacrées, une personnalité fortement individualiste surgit tout à coup en plein courant théologique et, sans arrêter le gros de ce courant, en crée tout à côté un autre, très différent, très nouveau, dans lequel l'Eglise puisera plus tard le meilleur de sa vitalité. Cet homme, puissant par l'esprit et par l'intelligence, primesautier et réfléchi à la fois, passionné mais surmontant son tempérament par une force de volonté peu commune, doué de grandes qualités et les mettant toutes au service de sa foi, c'est Augustin.

Il a apporté, en théologie, une foule d'idées nouvelles, de conceptions originales et justes. Mais surtout, il a transformé cette science; il l'a retravaillée en lui donnant son empreinte et l'a marquée au coin de son esprit, de telle sorte que, devant son nom, tous ceux des théologiens précédents pâlissent. Quels sont les principes qui l'ont guidé dans son œuvre immense? Entre tous, nous en dégagerons un qui nous paraît essentiel et qui tenait peut-être au carac-

tère même, à la vie, au génie d'Augustin. Ce principe est celui de l'*observation introspective*. Quoique le mot ait été créé bien plus tard, nous ne croyons pas nous tromper en l'employant. Augustin savait s'observer lui-même avec une sagacité et une subtilité extraordinaires ; il savait aussi exprimer dans un langage clair, précis, le résultat de ses observations intimes. C'est cela, en définitive, qui a fait sa force et sa puissante originalité.

Ses dons, il faut le dire, trouvèrent immédiatement dans sa personne un vaste champ d'application. La vie intérieure d'Augustin ! quelle mine riche et précieuse à exploiter ! Une culture d'esprit remarquable, une jeunesse orageuse et passionnée, une conversion violente en pleine crise intellectuelle, puis une vie religieuse intense, brûlante, qui allait quelquefois jusqu'à l'ascétisme, il y avait là de quoi contempler et de quoi décrire ! Au rebours de bien d'autres, Augustin sut en profiter admirablement. On peut dire que la plus grande partie de sa théologie repose sur une patiente et savante dissection de son être intime. En s'analysant, en constatant ses désirs, ses concupiscences (pour employer un terme qui lui est cher), ses faiblesses, son état de péché, d'une part, son remords, son repentir, ses saintes aspirations, de l'autre, il a embrassé et parcouru du regard des horizons jusqu'alors inexplorés et vierges de toute investigation. Il s'est élancé avec une hardiesse superbe dans les terres inconnues qui s'ouvraient

ainsi devant sa pensée; et, de ce contact entre son intelligence et sa conscience, a fleuri une théologie nouvelle, une théologie dans laquelle les notions religieuses essentielles, celles de la *grâce* et du *péché* par exemple, n'étaient plus traitées comme des doctrines, mais jaillissaient toutes palpitantes de la vie du cœur, comme des réalités tour à tour souverainement rassurantes ou tragiquement sérieuses.

La supériorité de cette méthode d'observation psychologique éclate à chaque page dans les écrits d'Augustin, surtout quand on les compare à ceux des autres théologiens de l'époque. Le point de vue spéculatif est dépassé, débordé de toutes parts. Pour lui, le bien moral, par exemple, ne diffère pas du bien religieux : c'est une seule et même chose. Il n'y a qu'un bien, le souverain bien auquel notre âme aspire, et ce bien, c'est Dieu ! La Rédemption n'est plus une prise de possession de l'homme par le Sauveur, qui a eu lieu une fois pour toutes dans la vie du croyant. C'est l'atmosphère dans laquelle l'âme croyante vit continuellement. « Les théories
« religieuses d'Augustin, dit Harnack (Précis, page
« 261), ne sont en partie pas autre chose que
« l'expression théorique de ses impressions et de
« ses expériences. » C'est ce qui leur donne tant de vie et tant d'éclat.

Cependant ce serait s'abuser que de vouloir attribuer à Augustin une indépendance complète. Sa méthode d'observation personnelle ne le libéra pas

entièrement de la méthode qui régnait alors en théologie. Il tenait par dessus tout à l'autorité de l'Eglise qui lui garantissait celle des Écritures. Pour justifier cette autorité et la maintenir, il fit aussi de la théologie dans le genre de celle de ses prédécesseurs, c'est-à-dire de la théologie qui tenait plus de la spéculation que de l'expérience. Du reste, il ne faut pas oublier qu'il avait subi pendant une bonne partie de sa jeunesse l'ascendant de la philosophie platonicienne ; c'est même cette philosophie, si l'on en croit M. Janet, qui lui avait ouvert les yeux sur l'insuffisance des théories manichéennes. Elle avait laissé sur son intelligence une empreinte qui ne s'effaça jamais entièrement et qui se retrouve dans toute sa théologie.

« La théologie de saint Augustin, comme sa philosophie, dit M. Paul Janet¹, n'est que l'expression de la vie et des combats de son âme : Il a été platonicien, parce que c'est dans Platon qu'il a trouvé la lumière ; il a été chrétien parce que c'est dans le Christ qu'il a trouvé sa force. Le premier lui a révélé le monde invisible, le second l'a arraché au monde des sens. Sans Platon, il fût resté plongé dans le matérialisme manichéen ; sans le Christ, il n'aurait pas secoué les attaches de la chair. C'est ainsi qu'il faut s'expliquer que celui des Pères de l'Église qui a le plus accordé et le plus emprunté à la philosophie ancienne est aussi

¹ *Introduction aux Confessions*, p. XIII.

« celui dont la doctrine théologique parait le plus
« contraire à la philosophie humaine. Ce qu'il
« accordait du côté de la raison, il le regagnait du
« côté de la volonté ; et des deux ailes qui, selon
« Platon, nous élèvent vers le ciel, la connaissance
« et l'amour, il trouvait bien l'une dans les doctrines
« de quelques rares philosophes, surtout de Platon ;
« mais l'autre il ne la trouvait que dans le christia-
« nisme, doctrine d'amour et d'affranchissement. »

Ces paroles font bien ressortir le dualisme de la pensée d'Augustin, très-chrétienne et en même temps très philosophique, mais plus chrétienne encore que philosophique.

M. Émile Saisset, dans son *Introduction à la Cité de Dieu* (p. xxxv), va plus loin. Il prétend que c'est la philosophie qui a donné à Augustin la clef de la religion elle-même, qu'avant d'avoir connu Platon, il avait lu les Écritures et ne les avait pas comprises, que Platon seul a pu le faire entrer dans la pensée de saint Jean.

Sans vouloir discuter ces affirmations, nous pouvons en retenir ce fait que la théologie d'Augustin est toute pénétrée de philosophie. S'il inaugure avec éclat la méthode d'observation personnelle, il conserve, à côté d'elle, la méthode philosophique dont il ne peut se débarrasser ; et l'emploi simultané de ces deux méthodes est précisément ce qui constitue l'infériorité de son système. C'est cela qui produit dans son œuvre des contradictions multiples et irrés-

ductibles dont il est aisé donner des exemples. En voici quelques-uns :

Quand il parle de l'*essence de la religion*, Augustin prétend qu'elle réside dans la foi, l'amour et l'espérance. Cela, c'est une donnée directe de son expérience personnelle. Mais, d'autre part, il prétend aussi qu'elle réside dans la connaissance, dans l'*amor intellectualis*; et nous nous trouvons là en face d'une conclusion philosophique. Comment accorder les deux conceptions ?

Dans sa *christologie*, Augustin ne crée pas de formule nouvelle; il se contente de l'édifice dogmatique ancien. Mais, sous les vieilles formules, on sent une vie nouvelle qui se développe; on sent que Christ est devenu pour lui le rocher de la foi; on le devine prosterné devant la personne du Rédempteur. Les données de son expérience intime percent sous l'appareil vieilli qui a peine à les contenir. Il y a une contradiction entre les termes dont se sert Augustin et la pensée qu'il y enferme.

La *doctrine de l'Église* est double et contradictoire chez Augustin. D'une part, elle est conçue comme la *communion des saints*; et ici c'est le croyant qui parle. Mais, d'autre part, elle est aussi l'*autorité et l'institution indestructible du salut*; et là, c'est le logicien ecclésiastique qui déduit.

Quand il s'agit de la *doctrine de la grâce*, la contradiction interne est encore plus évidente. Il y a au fond, chez Augustin, deux doctrines de la grâce

mélangées. L'une est le résultat de son sentiment religieux; elle présente la grâce comme une expérience de l'âme coupable qui se sent gratuitement pardonnée. L'autre est une déduction logique des doctrines officielles de l'Église et des sacrements.

Que conclure de ces exemples? La forte expérience religieuse d'Augustin l'amena à briser, en quelque mesure, le froid intellectualisme de son temps. Sous ses raisonnements philosophiques, on aperçoit souvent qu'il est conduit par sa conscience chrétienne bien plus que par son intellect. Mais la puissance de l'environnement, du milieu, est telle, même sur une forte individualité, qu'il ne sut jamais s'en libérer entièrement. Les idées qui avaient cours, celles qui avaient présidé à son développement intellectuel, lui semblaient essentielles et elles l'empêchaient d'appliquer intégralement la méthode d'observation introspective qu'il avait inaugurée.

Cette méthode, nous la trouvons surtout mise en œuvre dans *les Confessions*, magistrale enquête qu'Augustin a faite lui-même sur sa propre vie religieuse. Cette étude magnifique nous présente *un cas de conversion*, examiné dans tous ses détails, avec une abondance de renseignements et une minutie d'observation peu communes. Sous la forme élégante qu'elle revêt, sous le langage philosophique, il y a là des trésors qui mériteraient d'être utilisés. C'est un document de haute importance pour l'étude de la conversion, le premier de ce genre que nous

rencontrions sous la plume d'un théologien. Le service rendu par Augustin à la théologie chrétienne aurait pu être immense si l'on en avait compris tout de suite la portée. Malheureusement ses disciples immédiats ne retinrent de sa théologie que les résultats, non point l'orientation méthodologique. Du reste, il est probable qu'Augustin lui-même ne voulait pas, de propos délibéré, introduire une nouvelle méthode en théologie. Sa forte individualité le portait à donner une grande valeur à ses expériences intimes. Elles entraînent, d'une façon naturelle, pour une large part, dans la formation de sa philosophie. Le penchant à la contemplation intérieure le poussait à examiner plutôt sa vie à lui que la pensée des autres. De là le cachet très spécial de sa théologie. Il est permis de supposer que l'adoption d'une telle méthode était plus un résultat du tempérament d'Augustin que la conséquence d'un choix délibéré. Nous le croyons, pour notre part ; mais cela n'infirmes nullement les résultats auxquels il est arrivé. Et nous sommes heureux de saluer déjà en lui un promoteur, inconscient peut-être, mais enfin un promoteur de la méthode d'observation.

Jusqu'au IX^me siècle, les théologiens s'inspirèrent plus ou moins de la pensée d'Augustin, sans prêter le moins du monde attention à ce qu'il avait apporté de nouveau dans le champ de la méthode. La théologie de *Grégoire le Grand* (590-604), par exemple, ne fut qu'une reprise en sous-ordre de l'augustinisme, mélangé à toutes les pratiques inférieures qui avaient alors cours dans l'Eglise. Grégoire mettait l'accent sur le culte des saints, formulait la

théorie de la pénitence et celle du purgatoire. — En fait de méthode, il n'apportait rien.

La Renaissance carolingienne ne présente non plus aucun intérêt pour nous. *Alcuin, Radbert, Agobard, Scott Erigène* se rattachent indirectement, et dans des proportions diverses, à Augustin; mais ils n'innovent pas; ils suivent la sente battue. « Le caractère général des productions théologiques de cette époque, dit Ch. Schmidt, « est le manque d'originalité; ce ne sont que des compilations « tirées des Pères de l'église latine, » et, ajoutons-nous, conçues dans un esprit uniquement dialectique. On se contentait de recevoir les résultats du passé, sans les discuter ni les contrôler; et l'on spéculait sur eux jusqu'à l'infini. — La scolastique commençait à naître. Nous la voyons poindre distinctement au XI^{me} siècle, dans la controverse sur la Sainte Cène. *Bérenger* appuie toute son argumentation sur une distinction d'ordre purement logique: la distinction du sujet et de l'attribut. Nous sommes donc en pleine dialectique: la logique décide de l'opinion religieuse.

CHAPITRE VI

La Théologie du Moyen Age.

« Aux yeux de ceux qui considèrent le christia-
« nisme comme une doctrine, dit Harnack (*Précis*,
« p. 317), le moyen âge semble presque un appendice
« de l'histoire de l'ancienne Église ; tandis que les
« gens qui envisagent le christianisme comme une
« vie pensent au contraire que le christianisme
« ancien n'est arrivé à son complet développement
« que dans l'Église d'Occident au moyen âge. »
Le moyen âge présente, en effet, certaines ressem-
blances avec les âges anciens ; il les continue et il les
couronne. L'union de la philosophie et de la théologie
officielle y est plus forte que jamais : c'est le plein
épanouissement de la méthode que nous avons vue
se constituer au cours de notre étude.

Mais il y a, cependant, une grande différence
entre la théologie de la première Église catholique
et celle du moyen âge. Cette différence gît dans *le*
degré de constitution de l'Église. Tandis que, durant
les premiers siècles, le dogme était en formation,
il est maintenant définitivement fixé. Autrefois on
en cherchait la formule, on le discutait, la philoso-
phie travaillait à l'élaborer. Maintenant il est vérité

admise et incontestable. On ne cherche plus. Il s'agit simplement de montrer l'accord, que l'on admet *a priori*, entre la foi, formulée dans le dogme, et la raison. Toute la théologie du moyen âge repose sur cet *a priori*. Nous aurons à la considérer d'un peu plus près.

A côté de cette tendance purement philosophique, il faut pourtant en signaler une autre qui ne fut pas moins importante et qui joue un grand rôle dans cette période. Nous voulons parler de l'essor que prirent au moyen âge *la piété* et *le mysticisme*. Des âmes étaient en quête d'illumination intérieure et de recueillement ; le monachisme était en pleine floraison. Or c'est précisément dans les œuvres de ces mystiques que nous retrouvons comme un filon très mince et très ténu de la méthode expérimentale mise en honneur par Augustin. Tandis que, dans la théologie scolastique, c'est la méthode philosophique qui triomphe et s'achève, les mystiques continuent cette œuvre d'observation intérieure et d'analyse psychologique qu'Augustin avait commencée dans ses « Confessions », et qui se prolongera au XVII^{me} siècle dans le molinisme, le jansénisme et le quiétisme. Nous examinerons ces deux courants dans les deux paragraphes suivants :

§ 1. *La Théologie scolastique.*

La scolastique a été *la science* du moyen âge. Elle était, avant tout, une théologie, puisqu'elle partait,

non pas des données de la raison, mais de la foi de l'Église considérée comme vérité absolue. « L'objet
« de la foi est au-dessus de la réflexion humaine ;
« il ne peut pas devenir le motif d'une spéculation
« indépendante ; le fond est donné, il est inviolable ;
« s'en écarter, c'est tomber dans l'hérésie ¹ ». Le but est simplement de montrer la nécessité rationnelle du dogme, de l'expliquer par les données rationnelles.

Or ces données rationnelles, où les trouve-t-on ? Elles sont exposées tout au long dans les deux philosophies régnantes : celle de Platon connue surtout par l'intermédiaire d'Augustin, et celle d'Aristote. Ces deux philosophies vont se partager les esprits des théologiens pendant le moyen âge et elles présideront à la formation des deux grandes écoles scolastiques : celle des *réalistes* qui, avec Platon, considèrent les universaux, les idées générales, comme des réalités ; et celle des *nominalistes* qui, avec Aristote, voient dans ces idées générales de simples opérations de l'esprit, des données purement abstraites et sans aucune réalité. Nous sommes donc en pleine philosophie. Les théologiens scolastiques vont essayer d'expliquer les faits religieux, les doctrines et les sacrements par une dialectique subtile qui se rattachera tantôt aux principes platoniciens, tantôt aux principes aristotéliens.

Mais si les faits n'ont pas changé et la philoso-

¹ Ch. Schmidt : *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge*, p. 160.

phie non plus depuis les temps anciens, il s'est produit des transformations considérables dans l'Église. Comme nous l'avons dit, les dogmes se sont développés; il se sont précisés. L'autorité de l'Église a une valeur indiscutée. Les idées aussi ne sont plus celles du monde romain; on vit dans une autre atmosphère. Il y a, en un mot, beaucoup plus de faits dont il faut rendre compte et l'explication en est difficile. Aussi l'établissement de la scolastique a-t-il nécessité un effort prodigieux de pensée et un art consommé. Pour que rien ne se heurte, pour que tout s'accorde dans ces sommes énormes qui touchaient à tous les problèmes de la religion et de l'Église, il fallait déployer une habileté dialectique extraordinaire. L'expérience et l'histoire ne jouent, en effet, aucun rôle dans les systèmes des Scolastiques; tout y repose sur le raisonnement.

On peut diviser l'évolution de la théologie scolastique en deux périodes. La première s'ouvre avec *Anselme*, *Abélard* et *Pierre le Lombard*; elle atteint son apogée chez *Thomas d'Aquin* qui, quoique suspect à l'orthodoxie stricte, a laissé des principaux dogmes les définitions classiques pour le catholicisme subséquent. Cette période est caractérisée par *la prépondérance de la dialectique*. Anselme affirme, il est vrai, qu'il veut croire pour comprendre, et non comprendre pour croire. Mais cela ne l'empêche pas de ratiociner à outrance sur toutes les croyances de l'Église. Sa preuve ontologique de l'existence de

Dieu reste un exemple typique de la méthode scolastique. Elle se réduit à un simple syllogisme : « La pensée conçoit un être comprenant toutes les perfections, or l'existence est une perfection, donc cet être existe. » Abélard, lui, avoue franchement qu'on ne peut pas croire ce qu'on ne comprend pas ; il arbore, avec une hardiesse complète, la méthode dialectique, il la consacre définitivement. Pour ces théologiens, la *rationabilité* du dogme (si l'on peut se servir de ce terme barbare) ne fait aucun doute ; ils ne la discutent même pas ; ils en sont persuadés *a priori* ; et ils se lancent à corps perdu dans les spéculations philosophiques les plus abstruses au sujet de toutes les choses religieuses. C'est le règne de la dialectique incontestée et souveraine.

A cette période en succède une autre, de tendance plutôt nominaliste. *Duns Scott* forme la transition entre les deux. Il semble raisonner afin de prouver l'impuissance du raisonnement. Il cherche à montrer que ce qui est aurait pu être autrement. Et, dans ces conjonctures, il ne trouve d'autre refuge pour son esprit, constamment en suspens, que l'*autorité de l'Église*. C'est précisément cette thèse que reprennent les théologiens de la deuxième période : *Durand de St-Pourçain* et *Guillaume Occam*. Sous l'influence du nominalisme, ils renoncent à démontrer la rationalité des dogmes. Ils séparent nettement la raison de la foi, en montrant que la raison peut arriver à contredire toutes les religions ecclésiastiques. Mais,

au lieu de profiter de leur découverte, ils la rendent inutile. Ils conservent, en effet, tous les procédés de la scolastique ; distinctions, subtilités et le reste. Ils s'amuse à ratiociner. Mais ces formes n'ont plus aucun rapport avec le fond. Le formalisme règne en maître et seule l'autorité empêche ces théologiens de verser dans le scepticisme intellectuel le plus absolu. C'est *l'autorité de l'Église* qui devient le point important en théologie. Tout le reste n'est qu'un jeu de la raison qui peut s'en donner à cœur joie. Cette dégénérescence de la scolastique atteint son apogée avec *Raymond Lulle*. Sa théologie n'est plus qu'un art qui enseigne le moyen de résoudre mécaniquement toutes les questions possibles et de donner à la pensée toutes les combinaisons imaginables. Dès lors la décadence est complète. La scolastique se résout en disputes entre les Thomistes et les Scottistes. La recherche des probabilités de chaque opinion devient la chose prépondérante ; et cette recherche mène tout droit à la *casuistique*, combattue par Pascal.

Les scolastiques avaient été guidés dans le choix de leur méthode, non seulement par la lecture des œuvres d'Augustin et de la philosophie antique, mais aussi par leur profond amour de la dialectique. Les derniers d'entre eux tentèrent de justifier aux yeux de leurs contemporains les prétentions de l'Église du moyen âge à la suprématie. Les besoins du présent les aiguillonnaient et les forcèrent de se servir des

armes qu'ils avaient dans la main quoiqu'ils aient fait l'expérience de leur néant. Ni les uns ni les autres ne choisirent, à proprement parler, leur méthode. Ils la reçurent toute faite du passé et ils l'adoptèrent sans examen.

Dès le commencement du XIII^{me} siècle cependant, et surtout au commencement du XV^{me}, une réaction très vive se produisit au sein même de la scolastique, Elle eut pour protagoniste un franciscain anglais né vers 1214: *Roger Bacon*. « Tout en protestant
« de sa foi aux dogmes de l'Église et en disant que
« la philosophie vient de Dieu aussi bien que la
« théologie, il a contesté l'autorité des philosophes
« sur lesquels se fondaient les scolastiques, il s'est
« plaint que les docteurs de son temps enseignassent
« trop d'abstractions¹. » Enfin, le premier, il a fondé l'étude de la nature sur l'observation et l'expérience et a affiché un dédain profond pour toute science qui n'était pas expérimentale. Il devançait trop son temps et ne fut pas compris. Plus tard, cependant, *Gerson* reprit une ou deux des mêmes idées. Il tenta d'introduire à Paris une réforme des études théologiques. Son opinion était que la passion des vaines disputes déconsidérerait les docteurs aux yeux du monde et les faisait traiter de sophistes courant après des ombres. Il proposa d'interdire
« la tractation de matières inutiles qui n'excitent

¹ Ch. Schmidt : *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge*, p. 186.

qu'une vaine curiosité ». Il cherchait avec quelques autres, *Pierre d'Ailly*, *Nicolas de Clémanges*, à arracher la théologie à l'*a priori* scolastique pour la rapprocher un peu de l'expérience. Sa tentative, loin d'être aussi radicale que celle de Bacon, en répercutait comme un faible écho. Mais, si timide, si embryonnaire fût-elle, elle ne réussit pas non plus. L'heure n'était pas encore venue de réformer la théologie en la séparant nettement de toute philosophie. Les esprits ne pouvaient se prêter à briser le compromis si ancien qui unissait ces deux sciences et les confondait. On ne pouvait pas même concevoir qu'une théologie ne fût pas en même temps une philosophie. Les Réformateurs eux-mêmes, nous le verrons, dans l'intérêt de leurs idées et pour leur assurer le triomphe, ne surent pas ou ne purent pas porter leur réforme jusque-là.

Nous ne saurions terminer ce paragraphe sans noter au moins l'influence que la Renaissance commençait à prendre sur la théologie par l'intermédiaire des humanistes: *Agricola*, *Reuchlin*, *Erasme et Lefèvre d'Étaples*. Ces érudits se livrèrent aux études philologiques que réclamait déjà Bacon. Dans leurs travaux il y a comme une indication, un timide commencement de ce qui devint plus tard la *critique biblique* et la *patristique*. Ils étudièrent de près les textes et les sources, sans idées préconçues, et firent ainsi un pas vers cette liberté d'esprit nécessaire à toute introduction de méthodes nouvelles et de

nouveaux procédés. Ils n'ont pas positivement innové eux-mêmes dans le champ de la méthode. Ils n'ont fait que projeter sur la théologie les lumières que pouvait leur fournir la science de leur temps. Mais ils ont ainsi préparé l'avènement d'une nouvelle période et facilité sur bien des points la tâche des théologiens protestants.

L'histoire de la théologie catholique se termine au Concile de Trente (1545-63). Dès lors cette théologie reste stationnaire. « Elle se résoud en une série « d'opinions plus ou moins probables qui, en cas de « controverse, sont tranchées par le pape. » Elle est fixée une fois pour toutes ; les développements nouveaux lui sont interdits. Tout essai de changement, toute impulsion originale seront impitoyablement frappés par le siège de Rome. Nous en avons eu tout dernièrement des exemples concluants dans la condamnation par l'archevêque de Paris du livre de l'abbé *Loisy : L'Évangile et l'Église*, dans la mise à l'index de celui de l'abbé *Houtin : La Question biblique*. Les efforts de ces prêtres qui prétendent étudier la Bible suivant les règles communes de la critique et de l'exégèse sont succesivement anathématisés par le saint Siège¹.

¹ Voir l'article de M. Roberty : *Journal de Genève*, du 1^{er} février 1903.

§ 2. *Le Mysticisme.*

A parcourir les œuvres des théologiens scolastiques du XII^{me} au XIV^{me} siècles, il semble que les traces de méthode expérimentale que nous avons signalées chez Augustin aient été complètement perdues. Le platonisme qui perçait dans ses œuvres a subsisté, ses idées sur plusieurs points de doctrine sont restées; mais rien dans ces systèmes volumineux et secs des grands scolastiques ne rappelle l'étude psychologique serrée et débordante de vie des *Confessions*. Cependant il ne faudrait pas croire qu'il n'en fût rien resté. Les œuvres de *saint Bernard* et des mystiques qui lui ont succédé témoignent du contraire. C'est là qu'il faut chercher si l'on veut surprendre le lien qui rattache Augustin aux mystiques du XVII^{me} siècle. Saint Bernard insiste, en effet, beaucoup sur les expériences chrétiennes du cœur. Il n'en tente pas, il est vrai, l'explication. Il avoue lui-même que « cet élan vers
« Dieu ne peut s'enseigner en paroles, mais seule-
« ment se révéler par l'esprit, qu'aucun discours ne
« saurait l'expliquer². » Cependant il en parle, il le décrit avec ferveur. Et cette tendance à l'observation de soi-même est peut-être une de celles qui ont le plus contribué à sauver la théologie d'un naufrage complet.

En effet, un peu plus tard, nous voyons des

² Voir Chastel : *Histoire du christianisme*, vol. III, p. 404.

théologiens suivre l'exemple de saint Bernard et fonder près de Paris, à l'*abbaye de St-Victor*, une association de chanoines réguliers de St-Augustin, dans laquelle on mettra en honneur l'union de la science et de la foi en insistant, non sur la logique, mais sur la piété. Parmi ces chanoines de S^t Victor, les uns sont des ennemis acharnés de la scolastique, d'autres, au contraire (*Richard, Hugues de St-Victor*), ne répugnent pas à se servir de la dialectique pour faire la théorie de leur mysticisme. Mais tous considèrent la théologie comme la science de l'expérience intérieure, la foi comme un acte de la volonté et non pas de la raison. Par dessus tout, ils vantent la contemplation qui met immédiatement en face de Dieu sans aucun intermédiaire. En un mot, ce sont des observateurs de la vie intime; ils cherchent à décrire cette vie, et à relever son importance. Ils ont encore de la peine à briser avec la méthode régnante en théologie. Mais ils ont pris conscience de la haute valeur des phénomènes religieux qui se passent dans le profond de l'âme. Pour eux, ce n'est plus la foi de l'Église ni l'explication philosophique de cette foi qui importent le plus, c'est le développement de la personnalité religieuse. Ils échappent par là au carcan du système catholique; ils n'ont pas l'idée de le briser, il est vrai, mais, inconsciemment, grâce aux revendications toujours vivaces de l'instinct religieux, ils préparent tout doucement le terrain sur lequel la Réforme pourra plus tard prendre pied.

Les critiques qu'ils faisaient à la méthode d'enseignement et de travail de leur époque passèrent inaperçues, et la scolastique, qui battait son plein, continua son œuvre. Mais leur peine ne fut pas perdue ; et, au moment où la scolastique commençait à décliner et à entrer dans sa deuxième période, nous trouvons des héritiers directs de leurs idées en *Allemagne* et en *Flandre* : c'est toute une *école mystique* dont la théologie ne pénètre pas dans les universités, mais se répand dans les couvents et passe de là dans le peuple grâce à l'emploi de la langue vulgaire. Ces mystiques du XIV^{me} siècle sont franchement hostiles à la scolastique ; ils s'opposent à elle avec hardiesse. Cependant il ne faudrait pas s'imaginer qu'en vertu de cette hostilité, ils abandonnent tout à fait la méthode philosophique. Non ! ils l'emploient encore dans leurs écrits, mais ce n'est plus la dialectique qui a la première place ; elle devient très secondaire pour eux ; et, point important à retenir, c'est l'union effective de l'âme avec Dieu, c'est-à-dire la vie religieuse personnelle qui demeure pour eux, comme pour leurs prédécesseurs, la chose essentielle et primordiale. Aussi, ils cherchent à décrire cette vie telle qu'ils peuvent l'observer en eux-mêmes ; ils en scrutent les différents degrés ; ils la dépeignent avec amour. Et, si ces peintures sont quelquefois suspectes d'exaltation ou d'inexactitude, elles demeurent cependant, à titre d'essai d'observation introspective, fort intéressantes à consulter.

Les mystiques sont donc les seuls théologiens qui se soient approprié la méthode d'observation. A ce titre les œuvres d'*Eckart*, de *Jean Tauler*, de *Jean Ruysbroek*, des *Amis de Dieu* (*Rullmann Merswin* de Strasbourg, *le Grand Ami de Dieu dans l'Oberland*) constituent des documents et nous montrent, à côté de la méthode philosophique triomphante au moyen âge, des traces encore faibles, mais réelles pourtant, d'une autre méthode. Elles sont les témoins de ce fait que la méthode philosophique à son apogée ne satisfaisait pas les besoins intellectuels de la chrétienté vivante et menaçait même de porter atteinte à sa foi. Les âmes inquiètes cherchaient ailleurs et éprouvaient l'impérieux désir de se rendre compte de leurs expériences religieuses autrement qu'en passant par le canal stérilisant de l'analyse dialectique.

CHAPITRE VII

La Réforme.

§ 1. *Les Précurseurs.*

Au XIV^{me} siècle, l'Eglise catholique était définitivement constituée. Son système hiérarchique et gouvernemental était complet. Les dogmes et les sacrements avaient acquis une valeur immuable ; il n'était plus possible de les discuter sans encourir l'excommunication.

Un certain nombre de consciences droites ne tardèrent pas à être offusquées des abus de l'autorité papale et de cette organisation ecclésiastique plus puissante que légitime. Une réaction violente se produisit. *Wicleff* et *Jean Hüss* en furent les principaux promoteurs, l'un en Angleterre, l'autre en Bohême.

Le premier était un universitaire. Sa résistance commença sur le terrain universitaire. Elle fut d'abord une lutte violemment menée contre les ordres des moines mendiants qui accaparaient tout l'enseignement et le réduisaient à une main-mise de l'Eglise sur les jeunes consciences. *Wicleff*, révolté par leur conduite, les combattit avec acharnement. Mais bientôt il s'aperçut que, pour atteindre les

causes de pareils agissements, il fallait remonter plus haut. Il fut amené à s'attaquer aux doctrines catholiques elles-mêmes, à rendre la Bible au peuple dans la langue vulgaire, à propager partout, au moyen d'évangélistes itinérants, un nouvel enseignement plus libre, dégagé de toute prévention et s'appuyant uniquement sur la Sainte Ecriture. — Jean Hüß, plus tard, arriva aux mêmes résultats, en suivant une voie un peu différente. Simple prêtre, c'est surtout des considérations pratiques qui l'entraînèrent à s'élever contre Rome ; et, une fois la volte-face opérée, il ne se laissa plus arrêter.

La théologie de ces deux Réformateurs avant la Réforme découla tout entière de leur action ; c'est dire qu'elle ne ressemblait point à un système sagement élaboré dans le silence du cabinet. Elle avait, au contraire, des allures combatives et, à quelque degré, opportunistes. Elle fut, non pas un point de départ, mais le résultat et la conséquence d'une révolte ouverte contre le pouvoir pontifical et les ordres monastiques. Sous la pression d'une autorité exagérée et fausse, l'esprit de libre examen se regimba et dressa la tête ; on en vint à discuter ce que l'on avait, jusque-là, accepté sans mot dire. L'œuvre de la théologie scolastique fut entamée, non pas cette fois par des moyens dialectiques ou philosophiques, mais au nom d'une protestation de conscience. Il serait prématuré de chercher chez ces précurseurs une méthode consciente d'elle-même :

tout est en formation. Ils ne sont préoccupés que d'une chose, c'est de faire sauter l'organisme étroit qui les enserme de toutes parts. Ils veulent le faire, non pas pour justifier une nouvelle opinion, mais pour sauver les droits de la conscience chrétienne outragée.

Pour la première fois, nous voyons se lever, au sein de l'Eglise, des hommes qui pensent que la vérité ne doit pas être imposée par une autorité extérieure. Ils osent taxer d'erreur funeste ce qui jusqu'alors a été reçu sans discussion et sans examen. Ils dépensent toute leur vie à des luttes pratiques et ne se servent de leur plume que pour soutenir leur action.

Après eux, d'autres théologiens, adonnés surtout à l'étude, reprirent leurs idées et les exposèrent à loisir; ce furent *Jean de Goch*, *Jean de Wesel*, *Jean Wessel*, etc. Avec eux, nous pouvons signaler l'avènement du libre examen en théologie.

Ce n'est pas la réflexion qui les y conduisit, ce n'est pas un esprit de rectitude scientifique non plus, mais simplement un besoin de conscience longtemps étouffé par le système catholique et qui se réveillait enfin. Dans leurs œuvres, comme dans celles de Wicleff ou de Jean Hüß, il serait illusoire de saluer l'inauguration d'une méthode nouvelle. Il y a encore beaucoup de tâtonnements et d'hésitations; mais nous pouvons déjà constater ce fait, qui a une immense importance, c'est qu'ils ont brisé avec

l'obéissance aveugle aux ordres de Rome. Ils pensent qu'il est loisible de mettre en discussion la légitimité de ces ordres, ou tout au moins de certains d'entre eux. Comment faut-il les examiner? A quoi reconnaîtra-t-on leur valeur ou leur néant? En un mot, quelle sera la méthode de la nouvelle théologie qui est sur le point de naître? C'est ce qu'ils ne nous disent pas encore. Leur œuvre a été plutôt négative que positive pour ce qui touche à la méthode. Elle a été le coup de balai qui a fait table rase des opinions préconçues et des vieux préjugés de la scolastique.

— Il est vrai que l'on peut déjà soupçonner quel sera le critère nouveau de la pensée chrétienne : la conscience individuelle apparaît comme le centre auquel ils ramènent tout. Mais cette tendance générale n'est point encore raisonnée ; elle est instinctive, naturelle, inconsciente ; elle ne mérite pas encore le nom de méthode.

§ 2. *Luther.*

Une réforme religieuse doit entraîner à sa suite une réforme théologique. Mais transformer le mode de la pensée religieuse d'une époque est un travail qui demande de longues et patientes retouches. Il n'appartient pas à un homme, peut-être même pas à une génération de le mener à bien. Nous en avons la preuve dans l'œuvre théologique du protestantisme moderne qui, après quatre siècles d'existence, ne

présente point encore tous les caractères d'une œuvre réformée. C'est une loi générale de la biologie que les organes ne s'affinent et n'arrivent à la perfection que dans la mesure où les besoins auxquels ils sont chargés de répondre se développent et croissent en importance. Cette loi est vraie aussi dans le domaine de la vie religieuse. La théologie protestante, organe d'expression intellectuelle des expériences protestantes, ne pouvait se constituer qu'à la longue, sous la poussée graduelle des besoins qui en sollicitaient l'éclosion et la croissance. Ceci nous explique pourquoi le XVI^{me} siècle ne fournit pas au protestantisme une théologie entièrement édifiée selon son esprit.

Luther fut, en effet, un révolutionnaire au point de vue religieux, mais sa théologie ne fut pas aussi révolutionnaire que lui. A quoi l'attribuer? En partie certainement à la prudence qu'exigeait la réussite de sa colossale entreprise, en partie aussi à la constance de la loi biologique que nous venons d'énoncer. Son œuvre ne pouvait porter tous ses fruits dans le domaine théologique que bien plus tard. Il nous a légué, sur ce terrain, la tâche d'une réforme perpétuelle qui varie selon les temps et à laquelle nous devons travailler toujours. Mais que fut sa théologie et comment prit-elle naissance? Nous allons chercher à le marquer en quelques mots.

Ce qui fait la grandeur de Luther, c'est la trempe

de sa personnalité religieuse et la franchise de son caractère. Chez lui le sentiment religieux s'éveilla avec une vigueur souveraine. Il perçut très nettement l'impérieuse nécessité de nourrir cette vie supérieure qui naissait en son âme. Il chercha d'abord au sein de l'Eglise de son temps les aliments qu'il fallait à sa piété ; il ne les y trouva pas. L'Évangile les lui fournit. Alors éclata à ses yeux, avec une évidence incontestable, le devoir de réformer radicalement l'Eglise viciée qui cachait l'Évangile au lieu de le donner.

Le programme de son œuvre se présentait à lui sous cette forme : prendre conscience des phénomènes religieux qui se passaient en lui et chez les autres hommes ; leur fournir le milieu favorable à leur développement normal. Avec une activité inouïe et une foi magnifique, il travailla à ce labeur gigantesque. « Il sortit la religion d'un vaste système de grâces, de pratiques, d'expiations et de consolations, et il la rétablit dans sa simple grandeur !¹ » Au point de vue pratique, il fit tout ce qu'il était possible de faire pour assurer à la foi chrétienne sa pleine et libre manifestation. Tout autrement et bien mieux qu'aucun des théologiens qui l'ont précédé, il a su observer les phénomènes religieux internes et en tirer les déductions qui s'imposaient dans le domaine de la doctrine, dans celui de l'Église, et dans celui de la vie quotidienne.

¹ Harnack : *Précis de l'histoire des dogmes*, p. 132.

En ce sens il a été, et d'une façon parfaite, *le Réformateur*.

Cependant les conséquences de cette Réforme ne furent pas aussi considérables que l'on aurait pu s'y attendre pour ce qui touche à la théologie. Luther, en effet, conserva les schémas théologiques traditionnels et se borna à les expliquer de façon à y faire rentrer toute sa doctrine. Il apporta bien une théologie nouvelle, nouvelle par son esprit, par la vie d'où elle sortait; mais il la glissa subrepticement sous les formules de l'ancienne. Cette espèce de compromis eut des suites fâcheuses; cela ne pouvait manquer d'arriver. La foi évangélique de Luther, enserrée dans les cadres dogmatiques que la philosophie grecque et scolastique avait construits, fut privée d'une exacte expression. Il se produisit des confusions regrettables dont la théologie protestante se ressent encore maintenant. L'ancien vocabulaire ne suffisait plus à exposer la foi nouvelle; il aurait fallu en créer un autre. Or Luther ne l'entreprit pas, sans doute pour éviter une rupture par trop éclatante avec le passé, qui aurait amené des défécations dans le parti naissant. On le critiquait déjà assez; on avait assez peur de ses innovations; il ne fallait pas aggraver, par des mots imprudents, une position déjà si difficile à soutenir.

De plus, il s'agissait d'avoir rapidement une théologie répondant aux convictions protestantes. Luther était pressé par les circonstances. Et c'est

assurément à cette rapidité de la Réforme, à ce quelque chose de révolutionnaire qui l'entraînait, qu'il faut attribuer l'insuffisance de la méthode théologique du réformateur. Il n'eut pas le temps d'approfondir la question de méthode. D'autres choses pressaient davantage : l'exposition claire de la foi évangélique, la réponse aux attaques et aux excommunications romaines. Luther alla au plus pressé, et, pour faire face à l'ennemi, pour percer les rangs, il fit flèche de tout bois. Il adopta les vieilles formes en y faisant pénétrer les nouvelles idées. Et voilà la cause première jusqu'à laquelle il faut remonter si l'on veut comprendre pourquoi nous avons, encore aujourd'hui, une théologie plus philosophique que scientifique et qui tourne quelquefois aux discussions scolastiques.

Le principe même de la Réforme impliquait, semble-t-il, une tractation tout autre des phénomènes religieux, une théologie différente. Luther, en effet, était parti, comme nous l'avons vu, de l'observation introspective. Il est vrai qu'il avait rapidement généralisé, et conclu que les phénomènes qui se passaient en lui, se passaient, et de la même façon, chez les autres. C'était une faute de méthode, si l'on veut, mais dictée par un sens psychologique très sûr. Quoiqu'il en soit, l'observation était à la base de sa réforme ; c'est donc elle aussi qui aurait dû présider à la formation de la théologie protestante. Tel n'a point été le cas, nous l'avons dit,

grâce aux luttes et aux difficultés qui ont entouré le protestantisme dès son berceau et ont immédiatement orienté sa théologie du côté de l'apologétique et de la polémique. Ou plutôt, à l'observation des faits, Luther a été conduit, par la pression des circonstances, à ajouter une idée préconçue, une hypothèse non vérifiée, qui a faussé toute sa méthode. Cette idée était celle que les faits religieux observés pouvaient tous être expliqués par les formules déjà existantes en théologie. La rupture avec l'Eglise catholique, consommée dans la pratique, ne l'était donc pas en théologie. Luther a été un révolté en pratique ; il n'a pas voulu le paraître, ni l'être entièrement en théorie.

§ 3. *Calvin.*

Avec Calvin nous arrivons à une théologie très-spéciale, très-différente de celle de Luther, gardant de fortes traces du passé, rattachée par bien des points à la philosophie grecque, au platonisme, à la scolastique. Calvin a été, avant tout, un homme d'autorité et un homme attaché à l'autorité. Ne voulant plus de celle de Rome, il lui fallut en trouver une autre ; il la chercha dans la Bible bien plus que dans la personne du Christ ; il mit le Livre à la place du pape. Voilà quelle fut l'idée préconçue qui présida à l'élaboration de sa théologie et qui en détermina la nature ; elle venait d'un penchant naturel du tempérament même de Calvin.

Cela dit, ne pouvons-nous pas trouver dans la théologie calviniste des traces d'une observation intérieure, comme nous en avons perçu dans la théologie luthérienne ? Il serait téméraire de le nier. Dans ses *Commentaires sur les Psaumes*, Calvin parle de son expérience et la donne même comme une des sources précieuses de sa pensée : « Si les
« lecteurs viennent à sentir quelque fruit et proufit
« du labour que j'ay prins à escrire ces Commen-
« taires, je veux bien qu'ils sçachent que l'expérience
« que j'ay eue par les combats esquels le Seigneur
« m'a exercé, encore qu'elle n'ait pas esté des plus
« grandes, m'y a toutesfois grandement servy. »
(Comment. sur Psaumes, Préface, p. vii) Il fait aussi appel à l'expérience de ses lecteurs (Comment. Ps. Préf. V 4). La thèse de M. Ernest Martin sur *La Science du Christianisme* nous donne plusieurs citations de Calvin qui montrent ses appels fréquents à l'expérience (voir page 111-115). Mais on ne peut conclure de ces passages que la méthode de Calvin fût basée sur l'expérience ; si celle-ci jouait un rôle de premier ordre dans ses convictions personnelles, elle est reléguée tout à fait à l'arrière-plan dans son système théologique.

L'Institution chrétienne, en effet, se distingue par des caractères qui font d'elle bien plus un livre occasionnel, un livre de combat et de défense, qu'une œuvre scientifique. On y sent une pensée préoccupée de lutte et de justification ; Calvin veut défen-

dre les principes protestants aux yeux du monde ; il veut les asseoir sur une base solide, et cette base ne sera pas l'observation mais l'Écriture sainte, la Parole de Dieu considérée en tant qu'autorité suprême. Comme Luther, il fut pressé par les circonstances critiques qui l'entouraient, forcé d'édifier rapidement sa théologie. Le protestantisme, à cette époque d'enfancement, ne possédait pas encore les éléments nécessaires à l'établissement d'une théologie nouvelle. Les Réformateurs n'avaient pas le temps d'étudier, de compiler et de coordonner les faits ; il fallait répondre aux attaques, justifier la position nouvelle. Ils furent portés naturellement, inconsciemment peut-être, et par la force même des choses, à bâtir les fondements de leur édifice théologique avec des matériaux qui ne convenaient pas au principe même de leur Réforme. Leur méthode fut par conséquent bâtarde ; elle tenait de l'ancienne méthode catholique, philosophique et scolastique ; et pourtant un souffle nouveau l'agitait et la poussait déjà à chercher son principe dans l'observation des faits religieux.

La nécessité d'une explication rapide de la foi protestante, l'acceptation de l'autorité de la Bible considérée tout entière comme la Parole de Dieu, sans examen de son contenu, enfin la vieille habitude de faire de la théologie une vaste philosophie des faits religieux, une science déductive avant tout, ont donc laissé subsister autour de ces œuvres de début les

anciennes lisières du passé. La méthode théologique du protestantisme ne se dégagera que peu à peu, à mesure que les connaissances scientifiques nouvelles lui donneront plus de hardiesse et lui fourniront la possibilité de s'émanciper sans danger.

CHAPITRE VIII

La Théologie du XVII^{me} siècle.

§ 1. *Catholicisme.*

Nous avons écrit précédemment que l'histoire de la théologie catholique se terminait au Concile de Trente. Et cela est vrai en thèse générale. Dès lors le courant de la pensée catholique a été, pour ainsi dire, endigué; on lui a tracé à mesure la route qu'il devait suivre, en lui défendant de s'en écarter ni à gauche ni à droite. Cependant *l'influence de la Réforme* d'une part, de l'autre *celle des idées mystiques*, qui toujours s'étaient propagées avec plus ou moins de force au sein de l'Eglise, produisirent au XVII^{me} siècle deux brèches dans la digue, d'où s'échappèrent deux minces filets d'eau. Ou, pour employer une autre image, si nous comparons la théologie scolastique à un corps uniforme, nous dirons qu'au XVII^{me} siècle, et sous les deux influences susmentionnées, on voit naître sur ce corps deux excroissances qui grandiront peu à peu et donneront naissance à des développements nouveaux et inattendus.

L'action de la Réforme se fit sentir surtout dans

l'étude des textes sacrés. Elle créa, en ce sens, un mouvement puissant qui s'incarne surtout en la personne de *Richard Simon* (1632-1712). Ce théologien fut, on peut le dire, le fondateur de la « critique biblique », ou, tout au moins, le premier qui osa se lancer dans une histoire critique des textes, des versions et des commentaires de l'Écriture sainte. Il le fit avec discernement et dans un esprit vraiment scientifique, n'hésitant pas à sacrifier les opinions reçues à ce que l'observation lui faisait découvrir. Sa tentative fut vivement combattue. Elle resta isolée et ne fut reprise avec compétence qu'au cours du siècle suivant. Mais nous devons la noter comme le premier essai qui fut fait d'aborder scientifiquement l'étude des témoignages, des *testaments* bibliques. Esprit hardi, trop hardi peut-être pour son époque, il resta incompris de la plupart de ses contemporains. La méthode qu'il tenait, inconsciemment sans doute, de l'esprit de la Réforme n'était pas encore assez populaire pour triompher. Il fallait que le temps y mît la main et y accoutumât doucement les intelligences.

La seconde brèche qui fut faite à la grande digue scolastique eut pour point de départ une *réaction instinctive* des esprits religieux contre la matérialisation toujours plus forte du culte catholique, contre le formalisme toujours plus accentué des pratiques rituelles. Cette réaction se manifesta de différentes manières et eut des résultats divers.

Les uns cherchèrent leurs armes de combat dans la théologie d'Augustin. Ils provoquèrent ainsi le mouvement *janséniste* qui a donné lieu à une théologie intéressante mais encore très scolastique de méthode.

Les autres tentèrent de se libérer du joug de l'Eglise par un appel violent et exclusif au recueillement intérieur et au mysticisme. Ils en arrivèrent ainsi à une sorte de piété très spéciale, toute subjective et intérieure, parfois imprégnée d'éléments superstitieux et d'exagérations et qui a reçu le nom de *quiétisme*. *M^{me} Guyon*, *Molinos* et *Fénelon* en furent les principaux représentants. On ne peut pas dire que le quiétisme ait enfanté une théologie. *Le Guide* de Molinos et *les Torrents* de *M^{me} Guyon* sont des livres dénués de tout esprit de méthode. Ils sont écrits avec une préoccupation uniquement religieuse et très individualiste ; ils sont des documents, des recueils d'observations personnelles abondantes mais faites sans discernement. Leurs auteurs se laissent aller, sans les contrôler, à des impressions, qui nous paraissent morbides ; ils ne possèdent aucun critère ou plutôt leur seul critère réside dans le genre d'émotion qu'ils éprouvent. Cependant, à ne considérer que leur valeur symptomatique, ces livres nous indiquent une tendance vers la méthode d'observation introspective, qu'il est de notre devoir d'enregistrer.

§ 2. *Protestantisme.*

La polémique contre l'Église romaine, qui se faisait toujours plus âpre, le besoin de posséder une théologie qui soit en même temps une défense et une légitimation de leur foi, surtout la nécessité d'agir rapidement en bâtissant leur muraille, comme les Israélites du temps de Néhémie, toutes ces causes amenèrent les théologiens protestants à retomber dans la scolastique. « Tout occupés de réduire en formules exactes, d'exposer et de prouver didactiquement ce qu'ils regardaient comme les vraies doctrines de la réformation, de mettre l'orthodoxie protestante à l'abri des objections de ses adversaires, de tracer sur chaque point la limite qui séparait l'orthodoxie de l'hérésie, de résoudre les questions qui étaient demeurées indécises, d'éclaircir les points accessoires par lesquels l'erreur pouvait se glisser sur les points essentiels, les docteurs protestants oublièrent les besoins d'édification pour les exigences de la controverse, les questions vitales pour celles de pure curiosité, les besoins de l'âme pour ceux de l'intelligence, et quittèrent le terrain de la vie chrétienne, pour s'enfoncer, à l'instar de Thomas et de Duns Scott, dans le dédale des vaines spéculations¹. »

Un tel retour en arrière, vers le moyen âge, provoqua nécessairement des réactions. Elles eurent lieu surtout sur le terrain pratique. Les *Piétistes* en

¹ Chastel : *Histoire du christianisme*, tome IV, p. 413.

Allemagne, les *Quakers* en Angleterre, en sont les principaux représentants. Ils firent ressortir, avec une grande force et beaucoup de persévérance, l'importance de l'expérience religieuse intime. Mais, si leur esprit eut une influence indéniable dans l'Eglise, il ne se manifesta pas dans des livres. Leur théologie resta plutôt à l'état de tendance; elle ne fit que préparer celle des Moraves et des Méthodistes du XVIII^{me} siècle et aboutit à celle du Réveil au commencement du XIX^{me} siècle.

D'après ce qui précède, nous pouvons donc statuer une sorte de parallélisme dans l'évolution de la méthode, soit au sein du catholicisme, soit au sein du protestantisme, durant le XVII^{me} siècle, et résumer ainsi les trois tendances qui coexistent dès lors et commanderont le développement ultérieur de la théologie :

1^o Une méthode théologico-philosophique, reste du moyen âge et de l'antiquité, qui résiste à l'esprit nouveau. Elle se maintient grâce aux luttes et aux polémiques qui fatiguent les esprits et les portent à se contenter des armes qu'ils possèdent déjà, sans s'inquiéter de leur trempe.

2^o Une méthode d'observation introspective, encore timide et qui ne trouve son expression complète dans aucun ouvrage marquant (excepté *les Pensées de Pascal*¹), mais qui se manifeste par des mouvements d'ordre pratique.

3^o Le commencement d'une étude des documents

¹ Nous aurons l'occasion d'en parler plus loin.

bibliques, surtout exégétique et philologique chez les protestants, déjà critique chez le seul Richard Simon.

Il peut sembler étrange de voir ces deux méthodes coexister l'une à côté de l'autre dans les deux branches de la chrétienté. Mais, si nous allons au fond des choses, nous voyons que cette coexistence correspond parfaitement à l'état des esprits au XVII^{me} siècle. La Réforme avait établi les droits de la piété personnelle et avait, dans une certaine mesure, libéré les croyants de toute autorité extérieure. Dès lors il était loisible de se rendre compte de sa foi par un examen personnel. Les catholiques pieux eux-mêmes adoptèrent cette idée et la mirent en pratique, dans la mesure où ils le pouvaient sans se séparer de l'Eglise. — D'autre part la Réforme, vivement attaquée par le catholicisme, avait à cœur de se défendre et de prouver ses droits par des arguments semblables à ceux de ses adversaires. De là cet attachement irraisonné, mais d'autant plus fort, à l'ancienne théologie, qui subsista chez eux et aboutit à la constitution d'une orthodoxie au sein du schisme. Ainsi les deux méthodes subsistaient des deux côtés.

§ 3. *Pascal.*

« Pascal, dit M. Boutroux (*Pascal*, p. 114)
« Pascal, lui, n'a point de caractère spécial: c'est un
« homme..... Ce n'est donc plus un théologien qui
« va écrire pour des théologiens, c'est un homme qui
« va parler à l'humanité. »

C'est précisément cette considération qui nous a amené à traiter Pascal à part et à ne point le parquer dans les limites du Jansénisme. S'il fut largement influencé par l'esprit de Port-Royal, il le dépassa infiniment. Il ne fut pas, à proprement parler, un théologien et surtout pas un théologien de son époque, mais il fut un homme de méthode ; et, à ce titre, il a apporté à la pensée religieuse une direction et un élan nouveaux qui ont fait sentir leur contre-coup plus tard. En sa personne se réunissent les deux méthodes théologiques qui se sont partagé le XVII^{me} siècle. On ne peut pas dire, en effet, qu'il ait renoncé à philosopher en théologie. Il emploie le raisonnement chaque fois qu'il le trouve bon à persuader son lecteur ; il se sert même du raisonnement mathématique, preuve en soit sa célèbre théorie du *pari* destinée à démontrer qu'il faut croire à l'existence de Dieu. Le désir intense qu'il avait de convaincre les libertins l'a empêché de briser tout à fait avec la méthode qui prend à partie l'intelligence du prochain et s'attache à la persuader à force d'arguments. Mais ce qui a fait son originalité et sa grandeur, c'est l'essor magnifique qu'il a donné à la méthode d'observation. Chez lui nous ne trouvons pas seulement des essais d'observations partielles comme en présentent tous les disciples d'Augustin ; il n'use pas non plus de cette imagination désordonnée qui donne aux témoignages des quiétistes des allures un peu sus-

pectes. Pascal est l'homme de science qui examine le fond de son être avec une impartialité complète, l'homme de science doublé d'un psychologue pénétrant et sachant exprimer, dans un langage clair et limpide, le résultat de ses investigations.

En lui-même, Pascal n'a pas observé Pascal seulement, il a observé l'homme. Il l'a fouillé en tous les sens ; il l'a analysé à tous les moments de son existence ; et c'est de cette analyse qu'il a tiré la méthode de son ouvrage d'Apologie. Dans ses *Pensées*, Pascal se propose en effet d'étudier la nature humaine telle qu'elle est. Il en découvre en même temps la misère et la grandeur. Or seul l'enseignement chrétien rend compte de cette misère et de cette grandeur, par l'opposition de la nature et de la grâce. Seule donc, la religion chrétienne répond à la nature de l'homme et a la puissance de la transformer. Voilà les grands traits de l'ouvrage. Nous y voyons éclater à la fois la force et la faiblesse de Pascal.

Sa force tout d'abord : elle est énorme. Cet homme a découvert la meilleure des méthodes qu'il y ait pour traiter la religion. Il appuie toute son étude sur l'observation des faits humains et plus particulièrement des faits religieux ; il analyse successivement la volonté, les facultés intellectuelles, la nature foncière de l'homme et enfin le moi. Il a compris que c'est de l'expérience humaine centrale qu'il faut partir pour obtenir des résultats vrais.

Mais, et voici sa faiblesse, ses intentions sont apologétiques. Après avoir fait la grande découverte et en avoir montré la valeur, il altère, en certains points, la rigueur de la méthode nouvelle et, pour mieux convaincre, il s'égaré dans des dissertations qui ne sont plus de la recherche ni de la science expérimentales, mais seulement de la philosophie, de l'argumentation *ad hominem*, quelquefois même des conseils pratiques dont on peut contester le bien-fondé.

Il est évident que ce que nous disons là de Pascal n'a pas une portée générale. Nous n'entendons aucunement critiquer son œuvre en elle-même. Ce n'est qu'au point de vue de la méthode que nous nous plaçons ; et il faut reconnaître qu'à ce point de vue Pascal a fait une découverte, mais ne l'a pas utilisée partout. L'enthousiaste, l'éloquent prédicateur a quelquefois pris le pas, chez lui, sur l'homme de science. La méthode d'observation est prête ; elle a été formulée. Il n'appartient pas encore à ce siècle de la voir appliquée dans toute sa rigueur. Pascal lui a fait porter bien des fruits en étudiant l'homme et les expériences humaines en lui ; mais il ne l'a pas encore transportée au-dehors ; il ne soupçonne pas la puissance de persuasion qu'elle recèle. C'est sans doute à cela que nous sommes redevables de quelques-unes des plus belles pages de la littérature française ; mais c'est aussi cela qui nous vaut de n'avoir pas une apologétique chrétienne définitive.

CHAPITRE IX

La Théologie du XVIII^{me} siècle jusqu'à Kant.

Le XVIII^{me} siècle est caractérisé par l'apparition d'une philosophie basée sur la raison, forte déjà, consciente d'elle-même et qui se considère comme une science indépendante. Elle remonte à Descartes et à Leibnitz qui furent ses premiers promoteurs. La théologie qui, jusque là, avait gardé une attitude de défense et s'était cristallisée à nouveau, après la Réforme, dans les moules d'une orthodoxie presque scolastique, fut vivement influencée par le mouvement rationaliste qui entraînait la philosophie. D'autre part, les progrès de la science, qui se faisaient déjà sentir, habitaient les esprits à se confier seulement aux déductions rigoureuses et à l'évidence expérimentale. On commençait à se rendre compte de la vanité des raisonnements s'ils ne partent pas de faits dûment constatés ou indubitablement perçus. Quelques philosophes allèrent jusqu'à nier l'utilité de la religion pour les esprits forts ; ils critiquaient la Bible et les miracles en prenant cela comme un seul bloc, en mettant dans le même sac tout ce qui avait une étiquette religieuse.

Il fallait bien leur répondre et leur répondre dans

un langage qui fût le leur, en se servant d'arguments propres à les toucher. On s'y appliqua. Mais ceux qui s'y employèrent étaient eux-mêmes gagnés par la tendance au libre examen qui se manifestait dans tous les domaines. On osa commencer à discuter, à reviser, à porter le critère du bon sens et de la raison dans les questions théologiques. Une réaction contre l'orthodoxie stricte se manifesta un peu partout. On ne voulait plus que d'un christianisme rationnel. Ce mouvement est intéressant parce qu'il nous montre sur le vif l'empire, désormais absolu, que la philosophie a pris sur la théologie. Il semble que nous ayons affaire à l'application d'une méthode nouvelle si nous examinons les écrits théologiques de l'époque. En réalité, il n'en est rien. Ce n'est que la philosophie qui a changé, et la théologie en subit le contre-coup. Il ne faudrait pas, du reste, attribuer à ce brusque revirement plus d'importance qu'il n'en eut. C'est le caractère de toutes les réactions de se porter rapidement d'un extrême à l'autre. Le XVIII^{me} siècle fut, en théologie, une période de transition. Les tendances négatives s'y manifestèrent fortement et entraînent la ruine des systèmes que l'on avait crus intangibles jusqu'alors. Petit à petit la nécessité d'une reconstruction théologique s'imposa. Ce fut encore une philosophie qui en fournit le principe : celle de Kant.

Les idées de Wolf et de Lessing en Allemagne, celles de Rousseau et de Voltaire en France ont

alarmé les théologiens conservateurs, et peut-être avec raison, mais elles ont indirectement préparé les voies aux méthodes nouvelles que le XIX^{me} siècle a vu naître, en permettant à la critique d'aborder un champ qui lui était resté fermé.

Nous ne parlerons pas ici des *Wesleyens* et des *Moraves*. Au point de vue de la méthode on peut les considérer comme les successeurs des Quakers et des Piétistes, dont ils diffèrent à d'autres égards. La théologie de ces différentes communautés arrive à son plein épanouissement au moment du Réveil dont nous allons nous occuper.

CHAPITRE X

La Théologie depuis Kant¹.

§ 1. *Le Réveil.*

Avant d'aborder le mouvement théologique qui a suivi l'apparition des ouvrages de Kant, nous dirons quelques mots du Réveil religieux qui se produisit au commencement du XIX^{me} siècle à Genève et en France. On pourrait nous reprocher d'anticiper et se demander pourquoi nous parlons du Réveil avant de parler des théologiens qui n'y participèrent pas. C'est une simple raison de bonne ordonnance qui nous y pousse. Le Réveil reste tellement à part du développement général de la théologie dans notre siècle qu'il serait difficile de l'intercaler à sa place exacte sans rompre la trame de notre travail. Il forme un groupement, séparé du corps principal, qui eut certainement une influence sur l'évolution de la pensée religieuse mais une influence plus proprement religieuse que théologique. C'est la piété des

¹ Le nom de Kant nous paraît assez marquant dans l'évolution de la théologie pour nous autoriser à en qualifier toute une époque. Toute la théologie du XIX^{me} siècle, à l'exception de celle du Réveil, est dominée par ce grand nom.

hommes du Réveil, et non pas leur œuvre écrite, qui caractérisa leur genre d'action sur la génération à laquelle ils appartenaient.

A proprement parler, du reste, il n'y a pas eu de théologie du Réveil. Ce mouvement était, avant tout, un mouvement ecclésiastique et aussi un mouvement de vie chrétienne. Les théologiens qui l'encouragèrent eurent des conceptions assez différentes les unes des autres. *Gaussen, Adolphe Monod, Haldane, César Malan père* divergent les uns des autres sur bien des points. Il est donc assez difficile de caractériser leur méthode; et l'on se demande, en relisant l'histoire de leur pensée, s'ils ont eu une méthode. Ils ont tous cependant une tendance commune : celle du retour aux doctrines que la Réforme avait affirmées et que le latitudinarisme et le rationalisme du XVII^{me} siècle avaient laissées de côté dans un oubli relatif. Ces doctrines, ils les acceptèrent telles quelles, sans examen, par une sorte d'instinct religieux. Quelques-uns d'entre eux cherchèrent à les éclaircir et à les justifier à des degrés divers. Mais on sent bien que là n'était pas leur effort principal. Ils visaient seulement à susciter chez leurs contemporains une piété plus intense. Leur théologie ne fut pour eux qu'un point secondaire. Elle fut, en une certaine mesure, influencée par les idées régnantes à leur époque. Mais ils n'apportèrent rien de nouveau; ils n'eurent pas la moindre étincelle de génie théologique.

§ 2. *Kant.*

Les études qui précèdent nous ont montré avec évidence que, dès les premiers siècles, la théologie fut intimement unie aux différents mouvements philosophiques qui agitèrent la pensée humaine. Il est curieux cependant de remarquer que, chaque fois qu'un essai de méthode nouvelle fut apporté en théologie, il le fut par des hommes qui vivaient en dehors du courant d'idées général de leur époque ou qui savaient puiser en dehors de ce courant. Cela s'explique par le fait que la philosophie n'avait pas beaucoup innové depuis l'antiquité. Les méthodes philosophiques étaient toujours les mêmes; rien ne changeait dans la manière d'argumenter et de raisonner. Mais, dès le XVIII^{me} siècle, et surtout dès la publication des grands ouvrages de Kant, les choses se modifient. C'est de la philosophie cette fois qu'une nouvelle méthode pénètre petit-à-petit dans la théologie et la transforme. Les philosophes rationalistes avaient déjà exercé une action très-forte, quoique négative, sur la théologie; ils avaient inauguré le travail de critique qui devait petit à petit libérer cette science des idées doctrinaires et dogmatiques prédominantes depuis si longtemps. Mais Kant eut une influence plus forte encore que la leur et bien plus positive.

Il faut parler de lui, quoiqu'il ne fût pas théologien,

parce que la méthode qu'il inaugura en philosophie contribua d'une manière puissante à transformer l'idée qu'on se faisait de la connaissance humaine, et, par conséquent, à changer radicalement le cours et la méthode de la pensée théologique. « Sa philosophie, dit M. Weber¹, est une méthode plutôt qu'un système, une introduction à la philosophie plutôt qu'une philosophie parachevée. » Il y a beaucoup de vrai dans cette appréciation. Kant, dans ses *Critiques de la raison pure et de la raison pratique*, chercha à se rendre un compte exact des conditions de la connaissance humaine ; et la route qu'il choisit pour y parvenir est celle de l'analyse de la personnalité humaine, du *moi*, poussée jusqu'à ses extrêmes limites. Cette méthode d'observation introspective ne fut pas sans frapper vivement les esprits réfléchis. Elle séduisit aussi bien les théologiens que les philosophes. Si les résultats auxquels Kant parvenait ne furent pas admis de tous, la plupart cependant adoptèrent sa méthode et sentirent mieux qu'auparavant la nécessité de n'en venir aux déductions et aux études spéciales qu'après avoir établi préalablement et sûrement les conditions de toute connaissance. D'autre part, la distinction qu'il fit entre le domaine de la raison pure et celui de la raison pratique, et entre le phénomène et le noumène² était, plus qu'aucune autre chose, propre à

¹ *Histoire de la philosophie européenne*, p. 413.

² Cette dernière distinction avait déjà été faite par Hume.

séparer le champ de la science de celui de la foi. Elle était grosse de toute une évolution théologique qui s'élabora peu à peu au cours du XIX^{me} siècle et que nous voyons encore se développer aujourd'hui.

Mais la méthode de Kant n'était qu'une méthode philosophique. Si elle était basée tout entière sur l'analyse intime, sur l'observation intérieure, il lui manquait de s'appuyer sur des faits nombreux et constatables par tous. Elle pouvait rencontrer un assentiment presque général ; il n'en restait pas moins qu'elle reposait sur l'observation intérieure du seul Kant faite par lui-même, et que, valable peut-être au point de vue spéculatif, elle ne l'était pas au point de vue de la science expérimentale. En l'adoptant telle quelle, la théologie pouvait devenir une philosophie de la religion fort intéressante, non pas une science d'observation. Or c'est précisément ce qui se passa. Au lieu de voir dans la *théorie de la connaissance de Kant*, un essai théorique qu'il s'agissait de vérifier pratiquement, on se contenta d'en essayer la valeur sur soi-même et de l'adopter intégralement ou avec quelques modifications provoquées par le tempérament philosophique d'un chacun. Les théologiens se bornèrent à reprendre l'étude théorique que Kant avait faite et à la porter quelquefois un peu plus loin que lui. Et cela nous explique comment la théologie du XIX^{me} siècle est restée, comme celle des autres siècles, attachée à un

systeme philosophique et n'a pas encore conquis sa place de science indépendante.

Cependant Kant a rendu un immense service à la théologie, en ce qu'il a placé au premier rang l'observation intime. Il a habitué ainsi les théologiens à ne pas s'occuper uniquement des doctrines, des dogmes et de leur discussion, mais à chercher dans des faits intérieurs la justification et l'explication de ces doctrines. Il a détourné leurs yeux des disputes sans fin pour les porter sur les expériences profondes de la vie. Ce que les mystiques du moyen âge et les hommes du Réveil ont fait sur le terrain pratique de la vie, Kant l'a donc fait sur le terrain de la pensée philosophique et il a ouvert ainsi des horizons nouveaux qui s'étendent encore à perte de vue.

§ 3. *La théologie moderne en Allemagne.*

1° *Rationalistes Kantiens*: Les théologiens de cette école, AMMON, BRETSCHNEIDER, ROHR et WEGSCHEIDER se livrèrent à des études historiques très-complètes sur le développement des différentes doctrines chrétiennes. Ils en suivirent l'évolution depuis la Bible jusqu'aux confessions de foi protestantes, en passant par les écrits des Pères. Mais ils n'inaugurèrent rien de nouveau en fait de méthode. Les deux premiers admettaient une révélation surnaturelle; les deux autres cherchaient à faire de la révélation un processus purement naturel. Ils s'inspi-

raient tous des vues et des opinions que Kant avait énoncées, pour expliquer d'une manière quelque peu symbolique la signification des doctrines chrétiennes. Leur tendance fut surtout intellectuelle.

DE WETTE forme la transition entre les purs rationalistes et Schleiermacher. Il chercha à fonder un système nouveau en s'aidant du criticisme kantien pour soustraire la religion à l'intellect et considérer les dogmes comme les symboles des vérités morales implantées au cœur de l'homme. Notre connaissance, selon lui, est bornée aux phénomènes perçus directement dans le temps et l'espace et réduits en concepts par l'intellect. Mais cette philosophie de l'intellect n'est pas la vraie : au delà il y a le monde des idées. Les idées n'ont pas de connexion démontrable avec les phénomènes ; mais elles ont une vérité pleine et entière et une certitude inconditionnée. De Wette a cherché à reconstruire, de ce point de vue, la théologie dogmatique. On voit qu'il a été très influencé par les idées de Kant. Son système théologique n'est qu'un essai d'application d'une partie des conclusions kantienues à la dogmatique.

2^o *Schleiermacher* : L'erreur de la tendance rationaliste avait été de présenter la foi chrétienne sous la forme d'un certain nombre de doctrines traditionnelles que la pensée rationnelle battait en brèche et anéantissait peu à peu. Schleiermacher

protesta vivement contre cette confusion de la religion avec les opinions de telle ou telle école théologique ou philosophique. Il insista avec force sur le fait que la vie religieuse est d'ordre intérieur ; il mit en évidence l'immédiateté du sentiment religieux et l'importance de la foi individuelle. La foi chrétienne, dit-il, ne consiste pas en un certain nombre de propositions doctrinales issues de la réflexion intellectuelle ; elle n'est pas une doctrine mais une condition du sentiment religieux, un fait d'expérience intérieure qui n'est pas produit par la pensée et ne dépend pas de son existence. La foi est simplement un objet à observer et à décrire. — Il repoussait, d'une part, l'autorité doctrinale ; d'autre part, il maintenait que la foi est un sentiment précédant la pensée et existant indépendamment d'elle. Ce sentiment, ce fait d'expérience intérieure qu'est la foi, il le considérait non pas comme purement individuel, mais comme un fait d'expérience générale qui naît dans une communauté historique : l'Église. Il chercha à donner un compte rendu de cette foi chrétienne, mais en présupposant toujours que sa propre expérience religieuse était la même que celle de l'Église. C'était aller un peu loin, car Schleiermacher, dans son enfance, avait été élevé au sein de la piété assez spéciale des Moraves ; il avait nourri son esprit de Platon, de Spinoza, de Kant, de Fichte, de Schelling, et s'était jeté avec un grand enthousiasme dans le mouvement romantique.

Aussi, malgré ses efforts pour se dégager de toutes ces influences, sa piété différait de celle de l'Église en général. Son tort fut de ne pas s'en apercevoir.

Toutefois Schleiermacher est resté un théologien de première importance. Il nous intéresse tout spécialement parce qu'il a insisté plus qu'aucun autre sur l'observation intérieure. Kant avait rendu possible l'entrée en scène d'un théologien qui s'occupât scientifiquement de l'étude du sentiment intime. Schleiermacher en profita. La base de sa méthode est la contemplation du moi, le moi contemplant en lui-même les formes de la vie spirituelle dans leur développement chez l'individu et dans leurs lois générales. Mais quelquefois Schleiermacher se permettait des affirmations qui auraient dû être contrôlées par une étude approfondie ; il ne menait pas assez loin ses études historiques surtout, et se laissait aller à un subjectivisme dangereux parce qu'il n'était pas contrebalancé par une observation extérieure suffisante. Son grand mérite fut d'arracher la théologie à la philosophie en montrant l'importance du sentiment religieux intime et en faisant reposer sa théologie sur l'analyse de ce sentiment ; mais il ne sut pas toujours échapper lui-même au danger d'être ressaisi par la philosophie, et l'influence de Spinoza et de Kant se fait largement sentir dans son œuvre. Cette œuvre marque cependant un pas considérable vers la libération de la théologie et vers sa cons-

titution comme science indépendante sur la base de l'observation.

ALEXANDER SCHWEIZER fut un disciple fidèle de Schleiermacher. « La théologie, dit-il, ne doit pas tirer sa substance des Ecritures, ni des credos ecclésiastiques de la raison seulement, mais de la foi de l'Église protestante, c'est-à-dire de la conscience pieuse placée sous l'influence générale de l'Église protestante dans son développement historique. » Il veut que l'on considère, dans la foi, non seulement le sentiment, qui en est l'élément essentiel, mais aussi la doctrine et l'action qui la perpétuent dans l'Eglise. Sa conception se rapprochera donc beaucoup de celle de Schleiermacher ; mais elle fait la part plus large à l'histoire. Schweizer a senti la nécessité de l'observation des phénomènes religieux qui se passent en dehors du moi ; il a complété en ce sens la méthode de Schleiermacher qui laissait encore à désirer.

3° *L'école hégélienne.* On peut comprendre sous ce titre un certain nombre de théologiens qui, prosternés devant la philosophie de Hegel, voulaient à tout prix établir une connexion entre les idées métaphysiques auxquelles ils étaient arrivés par leur dialectique et les personnes et événements des narrations évangéliques. Ils rééditaient au XIX^{me} siècle, et avec une nouvelle philosophie, l'essai que les Gnostiques avaient fait autrefois. — Cette théo-

logie, représentée par DAUB et MARHEINECKE, n'a donc rien de nouveau à nous présenter et nous pouvons la laisser de côté.

Le principe qui la guidait fut porté à son comble par STRAUSS qui, ne comprenant rien aux idées de Schleiermacher, s'imagina avoir trouvé dans la philosophie hégélienne la clef de toutes les énigmes du monde. Il ne voulut pas reconnaître la relativité des connaissances humaines et arriva ainsi à une sorte de dogmatisme intellectuel qui proposait ses formules comme des vérités infaillibles. Son disciple FEUERBACH continua dans la même direction ; il tranchait des questions importantes au nom des conclusions de sa philosophie et sans jamais examiner les faits.

ALOÏS-E. BIEDERMANN chercha à réagir contre le système de Strauss et à corriger sa confusion de la religion avec la philosophie. Dans ce but il édifia une théorie de la connaissance qui se rattache en partie à la philosophie de Hegel et en partie à celle de Spinoza¹ et donne lieu ainsi à un système bâtard. Il se rendait compte de l'erreur de Strauss ; mais il ne le combattit qu'en lui opposant des vues philosophiques contraires aux siennes ; il n'eut pas l'idée de baser sa critique sur des faits. Sa théologie n'est au fond qu'une philosophie religieuse. Un simple exemple tiré de sa christologie nous le montre : il prétend qu'il faut distinguer entre *la personne de*

¹ Théorie de la substance de Dieu.

Jésus et le *principe chrétien*, présenter sa personne comme l'incarnation historique du principe et le principe comme la signification idéale de la personne. — Quand on en arrive à de pareilles distinctions, il faut bien avouer qu'on fait de la philosophie et de la philosophie abstruse.

Quant à la théologie de CHRISTIAN HERMANN WEISSE, elle nous rapproche de plus en plus des spéculations gnostiques. C'est toute une philosophie du monde qui aboutit au christianisme et qui, pour être basée sur des idées plus récentes que celles de la civilisation gréco-romaine, n'a guère plus de fondements dans les faits que les élucubrations des Gnostiques. Nous en dirons autant du système de RICHARD ROTHE qui trouve moyen de faire concourir à sa construction uniquement déductive le supranaturalisme de la Bible, la théosophie de Schelling et la théologie de Schleiermacher.

4° *Théologiens qui ne se rattachent pas directement à un système philosophique spécial* : ISAAC AUGUST DORNER s'occupa d'abord d'œuvres plus historiques que systématiques. A la suite de la publication de la Vie de Jésus de Strauss, il fit paraître une *Histoire du développement de la doctrine sur la personne du Christ* (1856), puis, en 1867, une *Histoire de la théologie protestante*. Plus tard, il écrivit sa *Christliche Glaubenslehre*, dans laquelle il énonce sa méthode. « La méthode de la théologie dogmatique chrétienne,

« dit-il, ne doit pas être seulement productive, mais
« reproductive; elle ne doit pas être non plus empi-
« rique et réflexive, mais plutôt constructive et
« progressive. Quand l'âme chrétienne est en harmo-
« nie par sa foi et son expérience avec le christia-
« nisme objectif qui est l'origine même de cette
« foi, elle doit justifier et développer sa connais-
« sance religieuse sous une forme systématique. »

Une telle méthode, comme le remarque Pfeiderer, laisse une grande latitude aux opinions individuelles sur ce qu'est ce christianisme objectif; elle se rapproche beaucoup de celle de Schweizer et aboutit cependant à de tout autres résultats. Elle livre toute la théologie aux fluctuations du sentiment individuel et ne présente que peu de garanties; elle est, en un mot, incapable de fonder une science qui se justifie aux yeux de tous, parce qu'elle suppose chez tous les théologiens une harmonie préétablie qui, si elle peut se présenter dans le domaine du sentiment, n'existe pas en réalité dans l'expression intellectuelle de ce sentiment. Du reste, au cours de son exposition dogmatique, Dorner se laisse dominer par une conception hégélienne assez accentuée, en particulier dans sa manière de traiter le dogme de la Trinité. Nous trouvons en lui l'exemple frappant d'un théologien qui veut rester fidèle aux dogmes ecclésiastiques et qui est en même temps tourmenté de besoins intellectuels très-vivaces. Il commence donc par énoncer des théories philosophiques qui elles-mêmes

le conduisent à établir la nécessité métaphysique de chaque fait chrétien ; et le dogme vient à point couronner sa déduction.

MARTENSEN ne diffère pas beaucoup de Dorner quant à la méthode. Avec l'idée préconçue de justifier les dogmes luthériens, il philosophe de manière à les rendre métaphysiquement nécessaires ; et là où la difficulté est trop grande, il fait intervenir des conceptions plus ou moins mystiques ou théosophiques qui l'aident à conclure.

JOHANN PETER LANGE dans sa *Dogmatique* (1849-51) allègue ce principe « que la théologie doit partir « de la connaissance de la nature de l'homme. » Mais, au lieu d'étudier l'homme en observant les faits qui se passent en lui, il commence d'emblée, sans que l'on sache au nom de quoi, par supposer en lui une triple conscience qui en fait une sorte de copie de la Trinité. Sa théologie est ainsi dominée par des idées toutes personnelles qui lui donnent une tournure de spéculation symbolique sans méthode.

CHRITIAN VON HOFFMANN, théologien d'Erlangen, base sa théologie comme Schleiermacher, sur l'expérience intérieure. Il prétend que l'histoire biblique doit être expliquée du point de vue de cette expérience. Mais, encore chez Hoffmann, nous nous heurtons à la même inconséquence que chez les théologiens précédents. Ce qu'il cherche dans son expérience intime, ce ne sont pas des faits à observer exactement, mais une philosophie toute prête, qui lui a été fournie

soit par les conceptions dogmatiques régnantes, soit par l'influence de la pensée de Hegel.

DANIEL SCHENKEL: *Dogmatik* (1858-59), disciple de Hoffmann, part de la *conscience*, dans laquelle il pense avoir découvert l'organe spécifiquement religieux de l'homme. Il prétend qu'elle renferme 3 faits: le besoin de salut, la garantie divine du salut et l'accomplissement du salut dans l'Eglise. Il faut avouer que Schenkel n'explique pas suffisamment comment ces faits découlent de la conscience; c'est plutôt par une déduction philosophique qu'il les en a fait sortir. Sa méthode expérimentale n'est pas suffisamment rigide; il la viole quelquefois, surtout dans sa manière d'interpréter la Bible, tantôt maintenant certains récits au nom de la conscience, tantôt en éludant d'autres ou tournant leur sens adroitement. Du reste, Schenkel se laisse beaucoup influencer par des considérations philosophiques qui lui viennent du dehors et sont loin d'être déduites de l'expérience intime.

FRANK (*System der christlichen Gewissheit* (1887) et *System der christlichen Wahrheit*), quoique disciple de Hoffmann et de la même école que lui, occupe une position beaucoup plus forte. Il a développé la méthode de Schleiermacher dans le bon sens. Il prend comme point de départ la conscience chrétienne considérée, selon son caractère central, comme la *conscience, de la régénération*. Il analyse ensuite cette conscience de la régénération et découvre qu'elle témoigne de

l'opération dans le chrétien d'une puissance surnaturelle; il y trouve aussi la certitude d'une transformation par laquelle le chrétien se sent devenu ce qu'il était essentiellement (*an sich*). De l'expérience de la régénération, il déduit certaines vérités qu'il y voit impliquées: l'universalité du péché, les effets de la grâce, la liberté de la volonté, l'espérance d'une perfection future. En tout cela, nous pouvons constater une observation sérieuse et approfondie des faits intérieurs, un acheminement vers la méthode expérimentale. Il est vrai que Frank se borne à faire porter son examen sur lui-même et sur ce qu'il connaît vaguement des autres; il manque à sa tentative de s'appuyer sur de nombreux cas bien observés de régénération; mais nous voyons dans sa théologie un grand pas vers l'observation psychologique des phénomènes de conscience et comme une esquisse anticipée des résultats qu'elle pourrait donner au point de vue de l'apologétique et de la dogmatique chrétiennes.

Avec ALBRECHT RITSCHL (*Metaphysik und Theologie. Rechtfertigung und Versöhnung 1874-1888*), nous arrivons à une conception nouvelle et fort intéressante de la théologie. Ritschl a souffert de la confusion constante que l'on maintient entre la théologie et la philosophie. Il a voulu libérer la science de la théologie et la théologie de la science; et, pour cela, il a cherché à déterminer exactement l'objet de la science et celui de la religion. Pour lui, la vie religieuse du

monde implique la conception d'un tout; tandis que la connaissance théorique, en philosophie et dans les sciences spéciales, est limitée aux lois de la nature et de l'esprit et ne peut pas, par ses méthodes d'expérience et d'observation, atteindre à la conception du monde comme unité. Les conflits entre religion et science, pense-t-il, seront évités si la religion maintient comme son privilège le droit de considérer le monde dans son unité et si la science se limite à l'étude des phénomènes particuliers. Il en déduit que la distinction entre la connaissance religieuse et la connaissance scientifique ne doit pas être cherchée dans leur objet, mais dans la sphère du sujet, dans la différence de l'attitude du sujet en face de l'objet. De cette conception subjective de la religion découle la limitation de la science de la religion, de la théologie, à une série de jugements de valeur d'une vérité toute subjective; et il s'en suit l'abandon, en principe, de tout essai d'atteindre à la vérité objective en théologie.

Il est évident que cette conception de Ritschl contient une part de vérité. Elle a le mérite incontestable de séparer les deux domaines de la science et de la religion qui avaient été si longtemps confondus. Mais elle a le défaut de ne pas tenir compte de tous les faits. Refuser à la théologie toute intrusion dans le champ de la connaissance objective, c'est ruiner d'un seul coup sa valeur scientifique; c'est en faire une série d'œuvres purement individuelles et

la priver de toute autorité générale ; c'est lui ôter, en un mot, toute action sur le monde des esprits non-chrétiens et la réduire à n'être qu'une série d'opinions particulières émises par chaque théologien et toujours contestables. Bien plus : qu'est-ce que Ritschl fera des phénomènes religieux, c'est-à-dire de la manifestation des sentiments religieux dans le monde physique ou intellectuel ? Sa conception de la théologie lui en interdit l'étude s'il est conséquent avec lui-même ; il se ferme ainsi l'accès à une portion immense de la vie religieuse de l'humanité. La méthode ritschlienne a apporté en théologie une modification précieuse ; elle a séparé définitivement le domaine de la connaissance religieuse de celui de la connaissance scientifique ; elle a opéré ainsi le divorce entre la philosophie et la théologie, divorce à tous égards désirable, car ce mariage ne valait rien. Mais Ritschl a été trop loin ; il n'a pas tenu compte du continuel échange qui existe entre le monde spirituel et le monde matériel ; et, en confinant la théologie dans le domaine de la connaissance religieuse, il lui a soustrait un vaste champ d'observations qui pourraient être fructueuses ; il a coupé une branche des études théologiques, la seule qui pouvait faire de la théologie une science objective et lui donner, aux yeux mêmes des incrédules, une autorité et une valeur incontestables. Cet amoindrissement provient de la définition que Ritschl faisait de la théologie. La théologie était pour lui la *science de la religion*. La

question est de savoir si cette définition est juste. Peut-il y avoir une science sans faits objectifs? Ne vaudrait-il pas mieux appeler la théologie : *la science des phénomènes religieux*? Si l'on s'y refuse, il faut se résoudre à lui retirer son nom de science et à lui en trouver un autre.

La théologie de Ritschl trouva d'emblée de sérieux adversaires. Parmi ceux-ci LIPSIVS occupe la première place (*Abhandlungen zur Dogmatik, Philosophie und Religion*). Il nie la possibilité d'une connaissance métaphysique du monde transcendantal et limite, comme Kant, notre connaissance au domaine de l'expérience, à nos perceptions internes ou externes. Partant de là, il verse de nouveau du côté de la philosophie et voudrait arriver à une théorie plausible de l'univers qui comprendrait le domaine tout entier de notre expérience. — Il a senti l'infériorité d'une théologie qui, comme le veut Ritschl, se bornerait à des jugements de valeur; il en voit le danger; il insiste par réaction sur la valeur objective des faits religieux. Nous pouvons voir nettement son opposition au subjectivisme de Ritschl, dans la définition qu'il donne des doctrines théologiques. Elles ne sont pas, pour lui, de simples descriptions des stages subjectifs des consciences pieuses ou de simples jugements de valeur, mais des descriptions de relations objectives entre Dieu, l'homme et le monde, basées sur des expériences religieuses subjectives. Cette affirmation montre quelle était la

tendance de Lipsius ; mais elle ne témoigne pas d'une étude de ces expériences subjectives. Comment est-il arrivé à conclure d'expériences subjectives des chrétiens à des relations objectives entre Dieu, l'homme et le monde ? C'est par un simple raisonnement ou en vertu d'une conviction personnelle, mais non pas grâce à une observation des phénomènes religieux.

La méthode de Lipsius nous présente donc une réaction très vive contre celle de Ritschl ; mais, grâce à son défaut d'observations préalables des faits, il est fatalement retombé dans la philosophie pour fournir un soutien à sa théologie.

5° *Critique biblique.* Le XIX^{me} siècle vit se développer une branche de la théologie qui, jusque-là, ne s'était guère séparée du tronc principal et n'avait pas fait l'objet de beaucoup d'études spéciales. Nous voulons parler de la critique du Nouveau et de l'Ancien Testament qui, sous l'influence des travaux de STRAUSS, de BAUR et de VALKE, prit une énorme extension. Il ne rentre pas dans le cadre de notre étude de nous occuper en détail des travaux qui se sont publiés sur ce sujet. Cependant nous ne pouvons pas non plus ne pas les mentionner parce qu'ils présentent un essai sérieux et persévérant d'introduction de la méthode expérimentale dans une branche spéciale de la théologie.

EICHHORN, GIESELER, SCHLEIERMACHER, DE WETTE,

PAULUS avaient cherché, déjà avant 1835, à examiner de très près les documents bibliques. Ils ont été, en quelque sorte, les promoteurs de ce mouvement qui, en 1835, au moment de l'apparition des ouvrages de Strauss, de Baur, et de Vatke acquit une importance incontestable. En quoi consistait-il ? C'était une tentative d'étude des livres de la Bible à la lumière de toutes les connaissances que l'histoire et la science de l'époque pouvaient projeter sur eux. On les considéra, non plus comme des autorités inattaquables, mais comme des faits historiques qu'il était loisible d'observer selon toutes les règles de la science.

Au début, cette étude laissa beaucoup à désirer ; on ne s'improvise pas d'un jour à l'autre homme de science. Les *a priori*, les idées préconçues jouèrent un rôle incontestable dans plusieurs des ouvrages qui furent publiés. Il suffit de citer, pour le montrer, le principe d'où Paulus part pour critiquer les narrations évangéliques : il prétend, en se basant on ne sait pas sur quoi, que dans les évangiles nous devons voir des faits naturels et non pas des faits surnaturels ; il y a dans cet *a priori* purement gratuit une infidélité à la méthode expérimentale qui infirme toutes ses observations.

Strauss lui-même, qui paraît vouloir se garder des idées préconçues de l'orthodoxie et du rationalisme, ne s'aperçoit pas que la *théorie mythique* qu'il adopte repose plus sur ses sympathies pour la

philosophie hégélienne que sur une appréciation impartiale des faits. — Vatke non plus n'aborde pas l'étude de l'Ancien Testament sans idées préconçues ; il est tout imbu de philosophie hégélienne, à tel point que Reuss, en parlant de sa *Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt*, s'écrie : « Quand ce livre parut, la table des matières, avec ses formules hégéliennes, me terrifia à un tel point que je ne la lus pas tout d'abord ¹. »

Ce fut Baur qui, le premier, appliqua la méthode expérimentale dans toute sa rigueur à l'étude des livres du Nouveau Testament. Il ne s'inquiéta pas de les observer eux-mêmes ; il voulut aussi connaître les préoccupations de leurs auteurs, et s'ingénia à récolter de toutes les façons les moindres indices qui pouvaient lui révéler des faits nouveaux. Ses travaux et ceux de son école aiguillèrent définitivement la critique biblique sur une voie strictement scientifique.

Ce n'est pas à dire qu'il n'eut pas d'adversaires. Sur bien des points ses conclusions étaient contestables ; elles furent contestées. RITSCHL, MEYER, LECHLER, WEISS, REUSS, EWALD engagèrent la discussion ; du côté de BAUR, HILGENFELD, VOLKMAR, HOLSTEN, HAUSRATH se rangèrent bientôt. Mais ces luttes n'étaient plus des débats théologiques ; elles étaient semblables à celles qui s'élèvent entre savants

¹ Voir Pfeiderer : *Development of theology*, p. 253.

arrivés à des résultats différents. La méthode suivie par tous était la même ; le combat était fécond et devait amener petit à petit à fixer certaines connaissances définitivement acquises qui devinrent la base de nouveaux travaux. STRAUSS, KEIM, WEIZSÆCKER, PFLEIDERER et HARNACK les utilisèrent dans leurs ouvrages subséquents.

La méthode de l'école de Tubingue se répandit aussi chez les théologiens qui s'occupaient de l'Ancien Testament. Les mêmes luttes se produisirent, suivies des mêmes conséquences. Et, grâce aux travaux d'EWALD, de GRAF, de WELLHAUSEN, de KUENEN, de REUSS, de SCHULZ, de STADE, de CORNILL, nous sommes maintenant à même d'élucider bien des points qui restaient obscurs et contestés.

§ 4. *La Théologie moderne en Angleterre.*

En Angleterre, le développement de la théologie moderne est dominé par deux influences parallèles. L'une fut la cause de sa naissance ; l'autre en fut l'occasion. La première, c'est le flux montant des idées romantiques dont Coleridge se fit le promoteur ; la seconde, ce sont les circonstances politiques, les luttes des partis Whig et Tory et leur retentissement dans les questions ecclésiastiques. Le conservatisme outrancier et rétrograde même se manifesta par le *mouvement des Tracts* ; le libéralisme par la *réaction dite de la Broad Church*.

1^o *Mouvement des Tracts (1833)*. Nous n'avons que peu de choses à dire de ce mouvement qui ne présente, en somme, rien de nouveau en fait de méthode. Trois hommes lui donnèrent naissance : KEBLE, JOHN-HENRY NEWMAN et PUSEY. Ils furent largement influencés par le romantisme allemand et représentent un retour très marqué à l'autorité de l'Eglise et une guerre ouverte contre les tendances libérales de l'époque. Ils font dépendre le salut de l'efficacité objective des sacrements, administrés par des prêtres successeurs des apôtres. On le voit, c'est donc un retour au catholicisme. Du reste Newman finit par entrer dans le giron de l'Eglise romaine. La méthode de ces théologiens est uniquement une méthode d'autorité ; elle s'appuie sur une foi qui n'est point une expérience, mais un acte d'adhésion volontaire aux doctrines de l'Eglise. C'est un pas en arrière, qui fait reculer la théologie protestante et restaure la méthode catholique au sein de l'Eglise anglicane.

2^o *Mouvement de la Broad Church*. THOMAS ARNOLD prit le contre-pied des idées puseyistes. Il est difficile de donner une esquisse exacte de sa méthode ; ses études le dirigèrent plutôt du côté de la pédagogie et de l'histoire. La grande chose, pour lui, est la purification et la sanctification de la vie personnelle et de la vie sociale ; il fut partisan, avant tout, de la largeur d'idées et combattit vivement

toute vue préconçue, particulièrement en ce qui concernait la lecture de la Bible. C'est un esprit nouveau, plutôt qu'une nouvelle méthode, qu'il introduisit dans la pensée religieuse en Angleterre. — Nous pouvons dire à peu près la même chose de WHATELY, professeur d'Arnold, qui chercha à démontrer que plusieurs des dogmes orthodoxes ne sont pas contenus dans la Bible. La Bible elle-même, pense-t-il, ne doit pas être considérée comme un recueil de lois, mais contient surtout des vérités pratiques, des motifs de conduite et des principes religieux qu'il faut savoir en tirer sans idées préconçues.

HAMPDEN fit ressortir dans ses cours l'union trop étroite qui avait existé entre la théologie orthodoxe et la philosophie, mais il manqua de clarté et de constance dans ses opinions.

MILMANN adopta une attitude critique vis-à-vis des récits de l'Ancien Testament, mais son *Histoire des Juifs* contient trop d'idées qui viennent de l'imagination et pas assez d'investigations scientifiques.

THIRLWALLS et JULIUS HARE, à Cambridge, représentent aussi cette tendance inaugurée par Arnold et qui, combattant les vues des Puseyistes et de la Haute Eglise, cherchait à introduire en théologie, mais encore timidement et partiellement, les résultats de la science contemporaine.

Les essais louables de ces théologiens n'ont pas été assez systématiques pour que nous puissions

parler d'une méthode qui les caractérise. Ce manque de systématisation éclate avec une inconscience extraordinaire chez FREDERICK DENISON MAURICE qui allie à une étroitesse ecclésiastique curieuse une théologie des plus individuelle. Il accepte les doctrines de l'Eglise, mais il y met ses pensées et croit de bonne foi qu'elles les contiennent.

Maurice avait trouvé beaucoup de ses idées dans les œuvres de deux théologiens écossais : THOMAS ERSKINE et JOHN MAC LEOD CAMPBELL. Ces deux initiateurs eurent le mérite de partir tous les deux d'une étude attentive et personnelle de la Bible pour en arriver à expliquer d'une manière toute nouvelle certaines doctrines comme celles de l'expiation et du pardon des péchés. Mais, dans cette explication, ils ne se doutaient pas que leur sentiment personnel et leur tempérament jouaient un grand rôle. Leur œuvre, très sincère, très utile aussi, a sa base dans une observation personnelle des faits bibliques ; mais cette observation reste précisément trop personnelle et le sentiment individuel y a trop de place.

A côté de Maurice, il faut placer encore CHARLES KINGSLEY et FREDERICK W. ROBERTSON. Ce dernier nous montre dans ses *Sermons* et dans ses *Lettres* une expérience religieuse profonde et, en même temps, une faculté géniale : celle d'entrer dans la pensée des autres et de la comprendre. Il avait ce qu'il faut pour faire un grand théologien ; mais il resta plutôt sur le terrain pratique ; et si ses *Sermons*

nous fournissent des documents précieux d'observation et d'expérience chrétiennes, on ne saurait y trouver une méthode arrêtée et unique.

Citons enfin MARTINEAU qui, dans un volume intitulé *The Seat of Authority in religion* (1890-92), étudie l'autorité dont nous sommes conscients dans le sentiment religieux et, par un examen psychologique assez serré et bien conduit, en arrive à la conclusion que les révélations de cette autorité doivent être cherchées, non seulement dans la conscience morale, mais aussi dans l'histoire de la race humaine. On trouve dans ce travail les traces d'une étude très approfondie de la conscience et de l'histoire; mais les faits dont il parle sont admis sans contrôle suffisant; M. Martineau ne s'entoure pas de témoignages divers, c'est son opinion qu'il expose et cherche à justifier ensuite par un appel à la réalité présente. A ce compte-là, on peut faire rentrer tous les faits de conscience et les faits historiques dans un système préconçu. Chez ce théologien, comme chez bien d'autres, ce qui nous frappe, à côté de vues originales et peut-être justes, c'est l'absence de recherches rigoureusement scientifiques, basées sur l'observation et l'expérience.

3^o *Critique biblique.* Les études critiques ne se répandirent pas aussi rapidement en Angleterre qu'en Allemagne. Elles ne prirent leur essor qu'en 1860, au moment de la publication des *Essays and*

Reviews. Cette publication fut à peu près, dans la théologie anglaise, ce qu'avait été l'apparition de la *Vie de Jésus* de Strauss dans la théologie allemande. Elle marqua le commencement d'un nouveau courant d'idées.

JOWETT, ARTHUR P. STANLEY, R. W. MARKAY, SAMUEL DAVIDSON, WESTCOTT orientèrent les études bibliques dans cette nouvelle direction ; ils s'aidèrent des connaissances historiques qu'ils possédaient et firent en Angleterre ce qui s'était déjà fait, dans une large mesure, en Allemagne. Des ouvrages furent édités sur les évangiles et la vie de Jésus par EDERSHEIM (1883) et CARPENTER (1890). Enfin il nous faut citer un livre particulièrement négatif qui fit beaucoup de bruit en Angleterre : c'est celui qui a pour titre : *Supernatural Religion. An Inquiry into the Reality of Divine Revelation* (1874-79) et qui présente, à côté d'une grande érudition historique, des partis-pris philosophiques indéniables. Ce livre suscita des travaux plus affirmatifs et reposant sur des bases plus solides. ROBERTSON SMITH (1881-82) s'occupa plus spécialement de l'Ancien Testament et, avec beaucoup de force, fit ressortir le développement de la religion dans la Bible. EDWIN HATCH (1881) se consacra plus spécialement à l'étude de la Primitive Eglise et, par des comparaisons avec les institutions non chrétiennes de la même époque, jeta une grande lumière sur son histoire.

Nous n'avons pas à apprécier ces différents

ouvrages au point de vue de leurs résultats, mais seulement quant à leur méthode. Sous ce rapport, ils marquent certainement un progrès sur les siècles précédents, quoique laissant encore à désirer sur bien des points. D'autres travaux les corrigeront ; et ce n'est que par une suite d'œuvres faites dans un esprit strictement scientifique que la critique biblique progressera petit à petit et arrivera à des résultats définitifs.

§ 5. *La Théologie moderne de langue française.*

VINET (1797-1847). Si nous ouvrons les différents et nombreux ouvrages de Vinet, nous ne nous trouvons pas en face d'une œuvre systématique de longue haleine. Son esprit large et fort s'est tourné de tous les côtés, et cependant il n'a rien effleuré ; partout il a été profond et a su pénétrer dans le vif du sujet. Sermons, articles de revues et de journaux, œuvres littéraires, essais sur l'Église et son développement, à feuilleter tout cela il semble que la pensée de Vinet se soit dispersée un peu trop ; mais dès qu'on commence à le lire, on est frappé de la maîtrise qu'il apporte dans la tractation de chacun de ces sujets. Il ne tient pas à systématiser son œuvre ; il pense, sans doute, qu'il sera plus utile à ses contemporains en labourant les parties du champ que les préoccupations de l'époque présentent successivement à ses réflexions. Mais Vinet, comme Pascal, est un homme

avant tout, une personnalité puissante ; il est lui-même et toujours identique à lui-même. S'il ne systématise pas, on sent que sa pensée n'est pas poussée au hasard de ci de là ; elle est solidement constituée au contraire ; elle se possède elle-même ; elle sait sur quoi elle repose. En un mot, Vinet avait une méthode qui lui était propre et qui a présidé à toute son œuvre ; ce n'était pas elle qui lui fournissait les sujets de ses ouvrages, mais elle les modelait, elle leur donnait cette puissance vivifiante, cette originalité et cette pénétration unique qui nous étonnent encore.

Le *côté négatif*, si l'on peut employer cette expression, le côté négatif de la méthode de Vinet découle de son amour invincible de la *liberté*. La liberté, il l'acclame partout et la salue des plus beaux noms ; devant elle doivent s'écrouler toutes les fausses autorités. Il s'écriait : « Ce que je repousse absolument, c'est l'autorité. » (*Semeur*, an. 1842, p. 288). Le *côté positif* de sa méthode réside dans *l'étude approfondie des faits de conscience* ; c'est cette étude qui aurait constitué la base de sa théologie s'il en avait édifié une. Mais son œuvre a plutôt été, en ce qui concerne la théologie, une œuvre de préparation. Ce qu'il désire avant tout, c'est de montrer la vérité et la beauté de cette méthode qui, pour lui, est la seule vraie. Il l'emploie constamment lorsqu'il traite une question religieuse quelconque ; mais il n'a composé aucun ouvrage qui nous la montre exposée d'une manière complète avec toutes les transformations

qu'elle apporterait dans les études théologiques. Cependant, de certains passages, qu'il y aurait intérêt à dégager de l'œuvre de Vinet, nous pouvons conclure avec certitude que ce grand penseur concevait la possibilité d'une science théologique reposant sur l'étude des faits de conscience et des lois qui les régissent. « Tout est mystérieux, disait-il, rien n'est magique dans l'œuvre de la conversion; les lois de notre nature y sont observées, et nous ne cessons pas un instant d'être hommes ¹. » Et encore : « L'œuvre de Dieu pour la conversion des âmes est évidemment construite sur un plan; ce plan lui-même a dû être pris sur les dispositions actuelles de l'âme humaine; l'adaptation de l'œuvre au plan et du plan aux données psychologiques et naturelles constitue sans doute un véritable système; la conversion, par conséquent, et le salut s'opèrent d'après un système; et des observations mille fois répétées ont dû faire démêler dans l'histoire du plus grand événement moral, je veux dire de la conversion, un ordre général que les théologiens ont appelé l'ordre de la grâce divine, et qu'il ont essayé de retracer. Mais bien des causes, qu'on peut facilement supposer sans que je les indique, ont de plus en plus dans la pensée des théologiens, resserré vers son centre le cercle immense où se meut librement et par mille circonvolutions, la divine miséricorde du père des esprits. La marche de la conversion a été écrite

¹ *Etudes évangéliques*, p. 391.

une fois pour toutes, son histoire invariablement tracée, toutes les âmes sommées, pour ainsi dire, de partir du même point et d'arriver par le même milieu, la suite des impressions de l'âme attirée vers Dieu minutieusement décrite; en un mot, aucun médecin n'oserait prévoir avec autant d'assurance les phases successives d'une convalescence, à la suite de la maladie la mieux connue et la plus régulièrement subie.» Après avoir critiqué cette manière de faire des théologiens, il s'écrie : « Nous devons nous garder de particulariser trop, de vouloir tout numéroter, nous devons laisser à chaque âme sa voie, qui est plutôt la voie de Dieu, respecter dans les individualités et dans les circonstances de tout genre des données premières que Dieu a disposées à l'avance, les observer avec une attention tranquille, n'écrire l'histoire des faits qu'après les faits accomplis, et jamais l'histoire de chaque fait comme celle d'un autre, et enfin nous réjouir, en rapprochant toutes ces histoires, de voir, du sein de leur infinie et brillante diversité, ressortir une unité majestueuse, l'unité des grands traits et non celle des formes et des incidents ¹. »

Ne pouvons-nous pas voir dans cette critique d'une part, et dans cette sorte de prophétie d'autre part, l'annonce d'une méthode nouvelle qui anéantira les erreurs d'une philosophie trop encline à généra-

¹ *Etudes sur la Littérature française au XIX^{me} siècle*, tome III, p. 255.

liser et lui substituera une étude patiente et minutieuse des faits religieux, conduisant à la vraie science théologique? Du reste Vinet, en plus d'une page, combat les rapports trop étroits que l'on a voulu établir entre la philosophie et le christianisme. Il avoue qu'il n'entend rien à la question de ces rapports¹, et que, du reste, si la solution qu'ils fournissent peut avoir une grande valeur subjective, une valeur objective lui est presque toujours refusée.

Une science objective des faits chrétiens est possible; elle doit s'édifier par le moyen d'une étude attentive des faits de conscience, sans généralisation hâtive : voilà l'opinion de Vinet telle qu'on peut la dégager de ses différents ouvrages. Mais, il faut le reconnaître, cette étude, il ne l'a pas essayée ou, du moins, il ne l'a essayée que sur lui-même. L'application de sa méthode n'a été qu'ébauchée, parce que Vinet n'a travaillé que sur sa propre conscience. Son mérite consiste en ceci, c'est qu'il a séparé définitivement la foi de la philosophie, montrant avec évidence la différence des deux domaines. Ainsi la tâche de la théologie devenait claire; on pouvait en faire une science des faits de conscience chrétiens; Vinet s'est contenté de montrer la voie mais n'y a pas hardiment pénétré.

SCHERER (1815-1888) : Au commencement de sa carrière théologique, Scherer était en plein accord avec les hommes du réveil. Il admettait la théorie

¹ *Semeur*, tome XV, p. 108.

de l'inspiration plénière des Ecritures que Gausson avait mise en honneur. De cette première période de sa vie datent des affirmations telles que celle-ci : « La saine théologie n'est pas inconciliable avec la saine piété. La théologie a ceci de commun avec les autres sciences qu'elle cherche à comprendre, à pénétrer l'objet dont elle s'occupe. Elle en diffère en ce que l'Évangile ne peut être véritablement connu par l'homme naturel. Pour comprendre les choses religieuses, il faut les avoir expérimentées ; pour les croire, il faut les aimer. » « A ce moment, dit M. Gréard, la fermeté de la doctrine était le caractère absolu de son propre enseignement ¹. » Scherer concevait alors que l'on pût poursuivre un but vraiment scientifique en théologie, sans que la piété en fut aucunement atteinte : il subissait très fortement l'influence de Vinet.

Puis, dans ses deux *Lettres sur la critique de la foi*, il établit les droits du libre examen et l'indépendance de la foi en face de la science : « La foi, dit-il, appartient à un autre domaine ; elle est elle-même la vérité. » La différence qu'il établissait entre le domaine de la foi et celui de la science aurait pu être la base d'une nouvelle évolution de la science théologique, s'il l'avait maintenue. Il était encore dans la ligne d'idées ébauchée par Vinet, et un esprit aussi exact, aussi bien documenté que le sien aurait été capable de tirer d'une telle méthode des consé-

¹ Gréard : *Edmond Scherer*, p. 74.

quences heureuses. Mais bientôt une confusion regrettable s'introduisit dans la pensée de Scherer, confusion qui fut le point de départ d'une transformation radicale de ses convictions et qui l'amena à une incrédulité presque complète. Nous en trouvons déjà les traces dans les notes qu'il avait écrites à propos de l'*Esprit de son cours sur la Vie de Jésus*. « La foi la plus pure, dit-il, et la recherche la plus rigoureuse ne font pas qu'une seule et même chose, puisqu'aucun homme ne saurait vouloir à la fois croire à la vérité divine et accepter des illusions, qu'elles soient anciennes ou nouvelles, qu'elles lui soient propres ou étrangères. » Dans ces paroles, nous ne saurions voir autre chose qu'une volte-face complète de méthode. Scherer ne fait plus de distinction entre la vérité subjective et la vérité objective ; l'une doit être sacrifiée à l'autre. Tout ce qui ne peut être étudié scientifiquement deviendra pour lui indécis et même illusoire ; l'homme de science va sacrifier petit à petit le croyant qui est en lui.

Il y a là une erreur aussi énorme que celle qui refuserait à la science toute intrusion dans l'étude des phénomènes religieux ; elle consiste à nier résolument tout ce que la science se reconnaît inapte à examiner, à incliner sa vie intime devant les conclusions de l'intelligence, nécessairement incomplètes et transitoires lorsqu'elles portent sur certains sujets qui la dépassent. Là où les affirmations scientifiques s'arrêtent, là où elles mettent le doute et le point

d'interrogation intellectuel, il y a place peut-être pour des affirmations d'un autre ordre auxquelles la science n'a rien à voir et qui ne concernent que la vie personnelle et intime de chacun. Scherer l'a oublié ; ou plutôt un amour désordonné de la science l'a poussé petit à petit à reléguer à l'arrière-plan et à considérer enfin comme illusoire ce qui dépasse l'horizon intellectuel de l'humanité. — Il a cherché, en un mot, à employer la méthode scientifique en théologie ; mais il a été infidèle à cette méthode même en niant, en son nom, des vérités vis-à-vis desquelles elle ne peut que se récuser et avouer son incompetence, ces vérités étant d'ordre suprasensible¹.

BONIFAS (1837-1878). « Bonifas, dit M. Bois, n'a jamais organisé ses idées en système. Il exprimait tantôt sur un point, tantôt sur un autre, suivant l'occasion, la conception qui était la sienne. » Cependant il y a un certain nombre de traits caractéristiques qui dominent ses écrits et qualifient sa théologie. Le premier de ces traits et le plus accentué est sa soumission aux Saintes Ecritures et sa vénération pour elles. Il admet bien « que la théologie n'est autre chose que la foi et la vie chrétiennes se prenant elles-mêmes comme objet d'étude et se transformant en science. » Il admet que la conscience est aussi une révélation comme la Bible. Mais ce ne serait

¹ Comp. Fornerod : *De l'application de la méthode historique aux phénomènes religieux*. Feuille centrale de Zofingue, mai 1903, p. 497 : « La science elle-même est amétaphysique ».

pas rendre exactement sa pensée de ne pas ajouter que, selon lui, « après avoir rendu témoignage à la révélation, la conscience doit abdiquer devant elle comme devant une autorité qu'elle a reconnue supérieure et qui doit demeurer souveraine désormais. »

Il accorde enfin une certaine évolution des formules dogmatiques, mais la Bible, dit-il, conserve le fonds éternel. Cependant il conçoit le rôle de la critique, d'une critique respectueuse. Parlant enfin des sciences positives, il s'écriait : « La foi n'a rien à redouter de la science. La science cherche les vérités qui sont de son domaine et ne saurait ébranler les vérités d'un ordre supérieur sur lesquelles elle ne peut avoir aucune prise. Et, comme d'ailleurs toutes les vérités se tiennent, la science, quand elle est sérieuse, impartiale et sincère, rend à ces vérités elles-mêmes, un témoignage d'autant plus significatif qu'il est plus spontané. »

D'après ces différentes citations nous pouvons nous rendre compte à peu près de la tendance d'esprit de Bonifas. Il ne contestait pas la légitimité des études scientifiques ; mais il les bornait à un certain domaine qui n'était pas, selon lui, celui de la théologie. La théologie a un autre rôle à remplir ; elle s'occupe de vérités d'un ordre supérieur ; elle s'appuie d'une part sur la Bible, d'autre part sur les expériences intimes du chrétien. Mais Bonifas ne semble pas se douter que ces expériences de conscience, ces faits religieux intimes sont accompa-

gnés de phénomènes psychologiques et physiologiques et que les sciences positives ont le droit de les revendiquer comme objets d'étude. Il ne s'aperçoit pas qu'une partie au moins de la théologie doit être d'ordre scientifique et doit se servir des méthodes en usage dans les sciences naturelles.

Il retombe dans cette perpétuelle erreur des théologiens, qui veulent faire de la théologie une science, mais une science d'ordre spécial, qui cherchent à lui conférer tous les privilèges des sciences positives mais à lui en retirer tous les dangers et tous les aléas. Il confère aux Ecritures une valeur immense ; mais, tout en permettant l'usage de la critique biblique, il veut la modérer, la restreindre, lui commander une attitude respectueuse. Il laisse la science entrer dans le domaine religieux, mais en lui défendant de rester elle-même, puisqu'il lui impose des limites au nom de lois morales qui ne sont pas les siennes. En un mot, tout en reconnaissant qu'il a accepté, en plusieurs cas, les résultats de la science, nous ne pouvons pas dire que sa méthode fût scientifique. Sa théologie est bien plus encore une philosophie des faits religieux qu'une étude impartiale des phénomènes engendrés en l'homme par la vie chrétienne.

GRETILLAT. M. Gretillat a commencé son *Exposé de Théologie systématique* par un volume de *Méthodologie* dans lequel il nous explique avec grand soin ce qu'est, à ses yeux, la théologie, et ce qu'elle doit être. Dès l'abord il pose en axiome que la théologie

est la *science de la foi*. Il tient à maintenir cet axiome et, en même temps, il ne veut pas renoncer à compter la théologie au nombre des sciences dignes de ce nom. Le problème, dès lors, se pose à lui dans ces termes : Comment faire rentrer la foi dans la science ? Comment montrer que, dans toute science, la foi a son rôle ? Il n'y a qu'un moyen : c'est d'élaborer une théorie de la connaissance. Et c'est ce que M. Gretillat s'efforce de faire par une analyse philosophique des facteurs premiers de la connaissance. Il retombe donc en plein dans l'erreur qui a présidé à la formation de beaucoup de systèmes théologiques et qui consiste à vouloir à tout prix que la théologie soit une science comme les autres, mais qu'en même temps elle étudie des faits incontrôlables par les méthodes d'observation et d'expérimentation ordinaires. M. Gretillat pense qu'il faut être chrétien pour faire de la théologie. Si cela est vrai, avouons que la théologie est autre chose qu'une science, puisqu'elle réclame, de la part de celui qui s'en occupe, une condition qu'aucune autre science ne demande à ceux qui l'étudient.

Du reste, le point de vue de M. Gretillat sur l'objet spécial réservé à la théologie est assez intéressant. Pour lui, cette science ne doit pas seulement étudier des faits, comme les autres sciences. Elle est chargée de répondre à une question, et cette question est celle-ci : « Qu'est-ce que

l'homme doit faire pour être sauvé¹? » Quand on lit ces mots, on est tenté de croire que M. Gretillat a confondu, pour un instant, la théologie et la religion et qu'à son avis piété et théologie ne font qu'un. Il faudrait pourtant marquer la différence et ne pas identifier l'étude avec la vie, l'examen des faits religieux avec leur développement biologique. La théologie chrétienne, d'après nous, n'a pas pour devoir de résoudre le problème religieux, mais d'étudier les faits que le christianisme apporte dans le monde.

M. Gretillat n'admet pas l'indépendance de la théologie. « Si la théologie, qui est la science du salut, dit-il, ne se fait pas la servante de l'Église, elle ment à la science, au christianisme, à l'Église et au monde². » Voilà, nous semble-t-il, une condamnation en règle de la théologie comme science. On ne pourrait pas aller plus loin, ni remonter plus directement aux conceptions du moyen âge. Une science qui se reconnaît dépendante de l'Église cesse par cela même de pouvoir demeurer impartiale ; elle n'est plus une science, du moment qu'elle se soumet à une autorité.

Il suffit de ce rapide coup-d'œil pour nous montrer que M. Gretillat est, sous le rapport de la méthode, plutôt en recul sur Vinet. Il est encore victime de la tendance qui a régné si longtemps dans la théologie et qui consiste à faire d'elle une philo-

¹ Gretillat : *Exposé de théologie systématique*, vol. I, p. 167.

² Ouvrage précité, p. 198.

sophie bien plus qu'une science. Il ne tient pas suffisamment compte des phénomènes religieux que le christianisme a produits dans l'humanité, et dont l'étude seule peut engendrer une science théologique digne de ce nom. Cependant, soit chez lui, soit chez M. Bonifas, nous trouvons des traces du besoin d'apologie qui commence à agiter les théologiens modernes et les pousse à justifier devant le siècle les prétentions scientifiques de la théologie. —

AUG. SABATIER. Avec Sabatier nous arrivons à un des livres théologiques qui ont fait le plus de bruit à la fin du siècle. Son *Esquisse d'une philosophie de la religion* est, à bien des égards, un ouvrage intéressant, séduisant même par sa sincérité, sa forme facile et l'abondance d'idées qu'il contient. Son but est de trouver une conciliation de la méthode scientifique et de l'idéal moral; c'est l'auteur lui-même qui nous le dit dans son introduction (p. II). « Notre siècle a mené de front le double culte de la méthode scientifique et de l'idéal moral; mais loin de pouvoir les unir, il les a poussés l'un et l'autre jusqu'au point où ils semblent se contredire et s'exclure. Toute âme sérieuse se sent intérieurement divisée; elle voudrait concilier ses aspirations les plus généreuses, les deux derniers motifs de vivre et d'agir qui lui restent encore. Cette conciliation nécessaire se trouvera-t-elle ailleurs que dans une conception renouvelée de la religion? » C'est donc une conception nouvelle de la religion,

du christianisme et du dogme, que Sabatier cherche à donner dans les pages qui suivent. Le titre même du volume l'indiquait déjà, nous avons affaire à une philosophie de la religion, et qui plus est, l'auteur nous le déclare dès le début, à une philosophie très spéciale, très personnelle, à l'exposé clair et net de ce que pense M. Sabatier sur les grands sujets religieux. « Quelle que soit l'ampleur des explications où je vais entrer, dit-il, je ne ferai jamais ici que ma confession intérieure et personnelle. »

Il ne faut donc pas chercher là une étude basée sur des faits exactement observés et minutieusement décrits. C'est plutôt l'exposé d'un cas religieux individuel. M. Sabatier y décrit la marche qu'a suivie sa pensée aux prises avec les grandes questions religieuses qui passionnent l'humanité; il expose ce qui lui a permis d'en arriver au point où il en est et il donne son expérience pour qu'elle soit utile à d'autres. Il ne faudrait pas conclure de là que cet ouvrage ne fût pas le fruit d'un long labeur et de patientes et rigoureuses études. Ce n'est pas ce que nous voulons dire. M. Sabatier a dû accumuler beaucoup de faits et beaucoup d'idées pour en arriver à un pareil résultat; mais ces faits, il ne nous les lègue pas décrits et classés; il forment sans doute le fond de son œuvre, mais il restent aussi sa propriété. Ce n'est que le fruit mûr qu'il a cueilli pour nous le donner. Aussi son livre ne fait qu'ajouter une théorie à tant d'autres qui ont été proposées; il

aboutit au *symbolisme*, qui n'est que la manière de voir de M. Sabatier et de quelques autres et qui pourra satisfaire les esprits apparentés aux leurs.

Nous ne voudrions pas sembler méconnaître l'utilité réelle et pratique de ces ouvrages théologiques qui paraissent les uns après les autres et proposent, chacun, une philosophie nouvelle des choses religieuses. Ils rendent de grands services en libérant certains esprits d'obstacles qu'ils croyaient invincibles et en ouvrant des voies intellectuelles souvent insoupçonnées. Mais, tout en reconnaissant leur raison d'être, nous ne pouvons faire autrement que de regretter que les études immenses dont ils sont le résultat ne soient pas consignées soigneusement en des pages où chacun pourrait les retrouver et s'en servir. Que penserait-on d'un savant physiologiste qui, dans ses ouvrages, ne donnerait que les conceptions générales auxquelles l'ont amené ses expériences? On se défierait de lui; on le trouverait, sans doute, peu scientifique. Et s'il ne paraissait que des livres semblables, la physiologie risquerait d'avancer fort lentement, chacun étant obligé de refaire pour soi tout le travail déjà accompli par d'autres.

Il nous semble que la théologie souffre d'un mal analogue. Chaque théologien doit refaire personnellement toutes les études que les autres ont faites avant lui; nous ne possédons pas, en théologie, de faits définitivement acquis et classés. Et pourquoi? Parce que la plupart des ouvrages théologiques ont

comme but, non pas l'étude patiente et désintéressée de quelques faits religieux, mais l'exposé et la justification de la manière de voir personnelle à laquelle l'auteur est arrivé par ses travaux et ses expériences. En nous appuyant sur ces quelques réflexions, nous pouvons dire que M. Sabatier a rendu de grands services à la pensée religieuse. En a-t-il rendu d'aussi grands à la science théologique ? C'est la question que nous posons.

CÉSAR MALAN FILS. En 1885, César Malan publiait *Les Grands traits de l'Histoire religieuse de l'Humanité*, vaste étude de faits qu'il groupait selon sa conception très particulière de l'histoire et de la religion. Cet ouvrage n'entre pas dans les détails et vise à dégager de l'histoire religieuse des différents peuples une philosophie générale, plutôt qu'à décrire minutieusement chacun des phénomènes particuliers dont il tire parti. C'est une œuvre de couronnement, qui suppose les observations préliminaires déjà faites et tire sa valeur et son intérêt de l'attitude intellectuelle et morale de son auteur. Malan y cherche à faire toucher du doigt, dans l'histoire religieuse des différentes nations, l'évolution de la religion telle qu'elle lui apparaissait. C'est de l'observation, mais une observation faite sous un certain angle très spécial et qui demanderait à être répétée et contrôlée par d'autres individualités.

Quelle est cette conception très particulière qui guidait César Malan dans ses études ? Nous la trou-

vons exposée tout entière dans le volume qu'il publia l'année suivante sous ce titre : *La conscience morale*. C'est un livre de première importance et qui serait certainement lu davantage, si son style difficile et obscur ne répugnait à bien des gens. Malan y a poussé l'analyse intime de la conscience morale, envisagée comme siège et instrument du sentiment religieux, plus loin que qui que ce soit avant lui. Si la discussion semble au premier abord assez générale, elle ne l'est pas au fond. Toute cette étude repose sur une observation introspective ; mais on ne peut pas dire que les exemples dont il l'illustre en passant soient des faits rigoureusement décrits et classés. Sa méthode, en un mot, tient compte des résultats généraux de la science ; mais elle n'est pas elle-même proprement scientifique. C'est une méthode d'analyse personnelle avant tout : elle ne néglige pas les faits déjà observés, mais elle en admet d'autres qu'elle croit suffisamment prouvés et qui ne le sont pas ou ne le sont qu'aux yeux de certains esprits.

La puissance de César Malan réside en une extraordinaire acuité du regard intérieur. Personne, mieux que lui, n'a su disséquer ces tissus délicats et difficiles à observer qui sont le siège de la vie morale et religieuse : son analyse, en ce domaine, porte au-delà même de celle de Kant. Mais, ce qu'il a observé dans sa propre âme, avait-il le droit de le généraliser au nom de quelques faits seulement, que le consentement général se plaît à reconnaître, mais qui n'ont pas

encore été l'objet d'une étude assez approfondie?... Les penseurs religieux peuvent certainement le suivre et jouir de la sûreté pénétrante de son regard. Il n'en est pas de même des hommes de science. Ils ont le droit, eux, de l'arrêter en chemin et de lui dire : « Récoltez d'abord des faits, beaucoup de faits. Interrogez d'autres personnes que vous. Classez leurs réponses et les étudiez. Peut-être, et cela est même probable, votre explication se trouvera-t-elle être la vraie; mais encore faudrait-il l'éprouver et voir si son exactitude s'impose dans le plus grand nombre possible de cas. »

Grâce à une observation de soi perspicace et conduite pendant toute sa vie jusqu'à une extrême vieillesse, César Malan a donc fourni une remarquable description d'un phénomène de conscience. Il a suivi en cela et continué Vinet en le complétant. Il a fourni l'exemple d'un homme qui savait s'observer exactement. Si beaucoup suivaient cet exemple avec autant de sérieux, de persévérance, d'opiniâtreté dirai-je presque, la science théologique posséderait vite les matériaux qui lui permettraient de pousser son travail et d'avancer.

AUGUSTE BOUVIER. On a reproché à Auguste Bouvier de ne pas avoir de théorie de la connaissance. Pour parer à cette critique, M. Montet, qui a édité la *Dogmatique chrétienne* de ce théologien, nous donne le résumé d'une théorie de la connaissance que Bouvier exposait dans son cours

d'Apologétique. Cette théorie est fort intéressante en ceci qu'elle nous donne la clef de la méthode suivie par Bouvier dans sa théologie. Il statue d'abord que *nous ne pouvons connaître que par le moyen de notre organisme physique et intellectuel*. Puis, passant à l'objet de la connaissance religieuse, il trouve que c'est un fait, ou plutôt deux grands faits : celui de la *religion chrétienne*, « grand fait prolongé et étendu dans le temps et dans l'espace : la race juive, la religion mosaïque, le milieu historique au sein duquel Jésus a grandi, etc., » puis le *fait chrétien interne, psychologique, subjectif*. « Le « fait chrétien dans l'histoire, dit-il, le principe « chrétien dans l'âme, ce sont là deux *phénomènes* « qu'on étudiera, comme on étudie les phénomènes, « à l'aide des moyens ordinaires de connaissance : « l'observation et l'expérience, ou l'expérimentation « personnelle, le moyen adapté aux phénomènes « moraux internes. Mais, sous ces deux phéno- « mènes, qui n'en font qu'un sous deux aspects « différents, il y a un *noumène*, pour me servir « des termes mis en cours par Kant, une réalité « sans doute, mais une réalité invisible, d'une « nature toute spirituelle et qu'il faut arriver à « percevoir, à saisir, à sentir par cet organe « supérieur de la « connaissance, que l'Évangile « appelle le *πνευμα*. Ce noumène... c'est le *divin*, la « *vie divine*. »

Plus loin, comme organes de la connaissance

religieuse, M. Bouvier indique la *foi*, l'*expérience*, et la *raison*.

Déjà ici, nous pouvons voir une contradiction qui commence à se dessiner. Si, comme notre auteur le dit, nous ne pouvons connaître que par le moyen de notre organisme physique et intellectuel, la foi n'est plus un moyen de connaissance au sens strict du mot ; et il y aurait avantage à la séparer nettement de la raison par exemple. Il faudrait montrer que la foi est l'organe de la connaissance religieuse et, seule, nous permet de saisir la vie divine tandis que la raison est uniquement un moyen de connaissance intellectuelle et permet de saisir des réalités qui touchent aux réalités religieuses, mais sans être elles-mêmes proprement religieuses. Si nous relevons cette première inexactitude, ce n'est pas pour faire une chicane de mots, mais c'est parce que la confusion s'accroît à mesure que l'on pénètre mieux dans la théologie de Bouvier. Il donne, par exemple, comme organe de la dogmatique, la *conscience chrétienne*. Mais cherchez à vous rendre compte de ce qu'il entend par *conscience chrétienne* ! C'est un mélange d'éléments moraux et religieux et d'éléments intellectuels qui ne sont jamais distingués nettement les uns des autres. La conscience chrétienne est à la fois l'organe de la connaissance religieuse, et celui des connaissances intellectuelles qui l'accompagnent. Elle est « la connaissance intime » que le chrétien a de lui-même, de son état, en

« tant que chrétien. » Cette définition est assez vague. Il y a là un défaut d'analyse dont tout l'ouvrage se ressent. Si Bouvier, en effet, commence par discerner en l'homme deux connaissances différentes, la connaissance rationnelle et la connaissance spirituelle, il les confond ensuite continuellement, il les fait rentrer l'une dans l'autre ; il ne les dissocie plus.

Sa théorie de la vie divine est la conséquence directe de ce mode de procéder. Cette vie n'est nulle part d'une façon plus particulière, parce qu'elle est partout. Le fait spirituel n'est pas distingué du fait physique ou intellectuel ; il est avec lui, sous lui, en lui ; c'est presque du panthéisme. Et pourtant quelle vie religieuse individuelle et intense on sent palpiter dans le cœur de Bouvier ! — Il pose, à tout instant, des axiomes qui ne sont que des postulats de la conscience chrétienne. Ainsi, à propos des fins de la vie spirituelle, il s'écrie « Je sens d'abord
« que j'ai une fin intérieure et spirituelle, que ma vie
« spirituelle est faite pour elle-même. » Il affirme aussi que l'esprit a un besoin ardent de l'infini. Mais ces affirmations, il ne les rattache à rien, Elles viennent de la conscience ; mais encore faudrait-il dire comment et pourquoi la conscience est une autorité ¹.

¹ Encore faudrait-il expliquer que cette autorité est du domaine purement moral, et que les déductions de la conscience n'ont pas de valeur scientifique. — Les données que Bouvier tire de la

Toutes ces critiques se réduisent, en somme, à une seule, et c'est une critique de méthode. Bouvier était imbu d'esprit philosophique. Sa théologie est une philosophie des faits chrétiens, reposant certainement sur des convictions ardentes et vivantes ; mais elle n'a rien de scientifique. La distinction qu'il établit dans sa théorie de la connaissance, entre la connaissance nouménale et la connaissance phénoménale n'influe en rien sur sa méthode de travail. Il est, malgré tout, un héritier direct de la tradition au point de vue méthodologique. Il se sert à la fois des données de sa conscience et de celles de sa raison pour construire un système qui explique, à ses yeux, les faits chrétiens et qui repose autant sur les données subjectives de la conscience que sur les faits observés de la science.

conscience chrétienne, il les présente aussi comme des faits d'assentiment général pour tous les chrétiens. Or il se trouve que souvent ces données sont très individuelles, qu'elles ne sont que des vérités d'ordre purement subjectif. Aucune observation suivie des phénomènes religieux chez autrui ne les légitime devant la science. — Cette lacune est tout particulièrement saisissante dans sa discussion du *péché*. Il critique d'abord, en les exposant, les opinions d'Augustin, de Luther et de Hegel, d'après lesquels le péché serait, pour le premier un être, pour le deuxième une substance, pour le troisième un non-être. Bouvier affirme que la conscience chrétienne renie ces trois opinions. Mais Luther et Augustin tout au moins possédaient cependant une conscience chrétienne. De quel droit leur oppose-t-on le jugement de *la* conscience chrétienne ? C'est d'*une autre* conscience chrétienne qu'il faudrait parler.

CONCLUSION

Que conclure de cette revue, trop rapide à notre gré et bien imparfaite, de la théologie? Il nous semble qu'un fait tout au moins en ressort avec évidence : c'est qu'il n'y a jamais eu une méthode théologique invariable, acceptée par tous les théologiens et régnant sans conteste sur leur science. Chaque époque a fourni à la théologie une méthode conforme à ses besoins du moment, qu'elle a adopté presque inconsciemment afin de se justifier aux yeux des contemporains et de maintenir ses droits en face des idées régnantes. La théologie a constamment évolué ; et si cette évolution constante lui a nui quelquefois, c'est aussi ce qui a fait sa force et ce qui lui a permis de subsister à travers les siècles. Il fallait qu'à chaque époque elle fût susceptible de répondre aux besoins profonds de l'âme et de l'intelligence. A mesure que la pensée se transformait, elle devait la suivre et être toujours en mesure d'atteindre la conscience humaine au travers de modes intellectuels incessamment changeants. La théologie devait être, en un certain sens, plastique, pour pouvoir faire son œuvre ; et elle l'a été. Par un instinct très sûr, elle a su

s'adapter à chaque siècle et lui fournir la nourriture qui lui était nécessaire, sous la seule forme convenable.

Ce n'est pas à dire que la théologie n'ait pas fait des erreurs de méthode et qu'elle n'ait jamais été inférieure à ce qu'elle aurait pu être. Il faut reconnaître, au contraire, que les circonstances dans lesquelles elle est née ont influé d'une façon funeste sur son développement tout entier et l'ont, sinon définitivement faussé, du moins souvent retardé en bien des points. Les premiers essais théologiques, ne l'oublions pas, sont, en effet, sortis de la plume des Gnostiques, philosophes plus ou moins mystiques et préoccupés de justifier devant la raison certaines idées religieuses, qui n'étaient pas toutes des idées chrétiennes. Leur pensée était le résultat de la rencontre des superstitions helléniques avec l'Évangile ; et c'est dans cette atmosphère déjà viciée que la théologie est née. Il lui en est toujours resté quelque chose. Il est vrai que les chrétiens, prévoyant le danger, ont cherché à le conjurer. Les Apologètes se sont rapidement mis à l'œuvre ; mais le péril était pressant ; il fallait se servir de ce qu'on avait sous la main ; et les Apologètes prirent aux Gnostiques les armes qu'ils avaient forgées. La théologie chrétienne entra donc en lice avec l'épée de la spéculation philosophique ; elle ne l'a jamais lâchée depuis.

2° Mais est-il normal que cette union intime de

la théologie et de la philosophie se perpétue? Voilà la question qui se pose à nous. Pour y répondre, il est important de se rendre un compte exact de ce qui l'a maintenue pendant de longs siècles. Nous savons d'où elle est née, il nous reste à voir si les causes qui l'ont rendue nécessaire ont subsisté aussi longtemps que cette union elle-même, et surtout si elles subsistent encore d'une manière intégrale. Si elles ont disparu ou se sont transformées, il est peut-être temps de trouver une autre méthode théologique et, au nom des mêmes raisons qui avaient poussé à choisir la première, de lui en préférer une nouvelle, plus apte à faire de la théologie ce qu'elle doit être.

Et, tout d'abord, quelles sont les causes qui, après la floraison du gnosticisme et l'effort de défense des Apologètes, ont maintenu l'union de la théologie avec la philosophie? Les Pères d'Orient et ceux d'Occident, Augustin, Athanase, quelle que soit leur originalité, quels que soient les éléments nouveaux qu'ils apportent à l'étude de la théologie, n'ont pas même eu l'idée d'arracher cette science à la philosophie. Il leur était naturel de traiter les sujets religieux à un point de vue essentiellement philosophique; et cela s'explique fort bien par le fait que, de leur temps, tout homme qui pensait, tout esprit libre et cultivé, s'occupait de philosophie. La philosophie était l'atmosphère ordinaire de ceux qui s'élevaient un peu au-dessus des autres. Dès qu'on voulait prendre la peine de réfléchir sur un sujet

quelconque, il fallait bien faire de la philosophie; c'était la seule science qui existât; c'était à elle seule que l'on pouvait s'adresser pour justifier les opinions qu'on désirait voir triompher.

Au moyen âge, le règne de la philosophie fut encore plus despotique qu'il ne l'avait jamais été. Quoi de plus naturel, à une époque aussi friande de philosophie que celle-là, de s'adresser au tout-puissant syllogisme pour accréditer les doctrines de l'Eglise! On n'aurait pas su, du reste, ni pu, chercher ailleurs un appui et une démonstration de la vérité des faits chrétiens. L'esprit mondial, si l'on peut employer ce terme un peu barbare, était philosophique; et c'était devant cet esprit de tout le monde qu'il fallait justifier les choses de la religion. Il n'y avait donc aucune raison d'en appeler à une autre méthode; c'eût été bouleverser les notions qui avaient cours partout, et le monde religieux se serait tourné tout entier contre quiconque en eût tenté l'entreprise. Cela est si vrai que la Réforme elle-même, qui opéra tant de transformations et projeta tant de clartés nouvelles dans la chrétienté, n'essaya même pas d'introduire une autre méthode en théologie. Elle versa le vin nouveau dans les vieilles outres scolastiques, quitte à ce qu'il fût transvasé plus tard. Le XVII^{me} siècle est une période de formation, un peu chaotique encore; l'esprit nouveau fermente déjà et tente des voies diverses.

Le sentiment religieux, libéré par la Réforme,

donne des résultats pratiques importants ; mais ces résultats pratiques ne se créent pas encore de théorie adéquate à leur principe. Des essais de critique commencent, mais prudemment et à petits coups. Pascal s'aperçoit que « le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas », et il ose le dire. Mais il reste un grand isolé ; la philosophie et la théologie sont encore unies à tel point que, lorsqu'au XVIII^{me} siècle les philosophes incrédules et sceptiques commencent à battre en brèche les idées religieuses, la théologie ne sait sur quel terrain se placer pour leur répondre et se voit contrainte, faute de mieux, d'adopter le leur et d'opposer argument à argument.

Décidément la position n'était pas tenable. L'esprit humain avait évolué au travers des siècles. Le progrès des civilisations s'était affirmé de plus en plus. L'esprit scientifique était né et commençait à dominer partout. Chose curieuse à remarquer, il a fallu que ce fût un philosophe, Kant, qui l'annonçât à la théologie, en faisant pénétrer par l'intermédiaire de sa théorie de la connaissance les résultats de la science au sein de la théologie. Grâce à lui la théologie s'est décidée à modifier légèrement ses explications ; mais il lui est difficile de renoncer à une union que tant de siècles ont consacrée et dont elle a pris une longue habitude.

3^o Cependant, à côté de la tendance générale de la théologie, à côté de cette union étroite qu'elle contracta avec la philosophie, il nous faut mention-

ner une autre tendance moins accentuée, qui a pris naissance dans la pensée d'Augustin et qui n'a cessé dès lors de se manifester, avec des intermittences et parfois presque insensiblement à côté de l'autre. Nous voulons parler de l'étude introspective des phénomènes religieux intimes que des penseurs, quelquefois étrangers à la théologie, ont entreprise. On la trouve déjà fort bien menée par Augustin dans ses Confessions; au moyen âge, elle se développe dans les couvents. Pascal, Luther, Calvin s'y adonnent. Enfin, cette ligne brisée et constamment interrompue vient aboutir à Schleiermacher, à Vinet, et surtout à César Malan fils, qui pousse l'analyse du sentiment d'obligation morale jusqu'à ses dernières limites. Ce genre d'études, qui a maintenant acquis ses droits de cité en théologie et dont on s'occupe aujourd'hui assez activement, est déjà un indice de l'apparition d'une nouvelle méthode. Il met en honneur l'observation, et, sans hésitation, la proclame supérieure aux déductions dialectiques, au raisonnement pur et à la métaphysique abstruse. Cela permet d'augurer, pour la théologie, des temps nouveaux qui ne tarderont peut-être pas beaucoup à venir.

Les causes qui ont maintenu depuis l'antiquité jusqu'à nos jours une union indissoluble entre la théologie et la philosophie sont à présent bien claires à nos yeux. Or nous disons qu'aujourd'hui ces causes ont cessé d'agir; elles n'existent plus ou se sont transformées. En effet :

1° L'esprit mondial, le courant moderne des esprits, n'est plus philosophique ; il est surtout scientifique. L'énorme développement des sciences positives au cours du XIX^me siècle, les services immenses qu'elles ont rendus à l'industrie, au commerce, à l'humanité en général, leur ont, du coup, conquis l'empire du monde. C'est devant elles qu'on s'incline ; ce sont elles qui règnent ; ce sont leurs méthodes qui sont reconnues de tous comme seules valables. La théologie, si elle veut justifier les choses religieuses aux yeux des gens qui pensent et, pour cela, parler leur langue, doit adopter sans hésiter l'esprit scientifique. C'est en transformant sa méthode, en changeant de méthode, qu'elle restera fidèle à la ligne de conduite qu'elle avait suivie dès ses débuts.

2° Les attaques violentes qui battent en brèche la théologie sont plus sérieuses encore qu'autrefois. Mais les opposants ne demandent plus des réponses philosophiques ; ils réclament à grands cris des faits observés, classés. Les théologiens mêmes que nous avons cités en dernier lieu se sont aperçus de l'importance qu'il y avait à leur fournir ces faits et à les étudier de près ; c'est pour cela qu'ils ont déjà glané quelques épis dans le champ si vaste des faits religieux observables et inobservés.

3° Enfin, la force de l'habitude qui retient la théologie dans ses vieilles lisières n'est pas digne du respect qu'on lui accorde quelquefois. Elle provient, en réalité, d'une lâcheté et d'une paresse

excessives. Cette stagnation est, en même temps, une honte et une méfiance en la vérité des faits chrétiens. Pourquoi craindre qu'ils s'évanouissent au moindre attouchement si l'on est convaincu de leur souveraine authenticité ? Pourquoi reculerais-je devant l'analyse de phénomènes dont je suis parfaitement sûr qu'ils ne sont ni des illusions, ni des vraisemblances, mais des vérités ? La foi, lorsqu'elle est réelle, profonde, vécue, n'a rien à craindre des atteintes de la science. Elle ne peut que désirer son concours et appeler avec joie ses lumières. M. Murisier le fait fort bien entendre dans sa Préface des *Maladies du sentiment religieux*. « On nous reprochera, dit-il, d'appliquer la méthode scientifique là où elle n'a que faire, de soumettre à une explication causale, ce qui dans l'intérêt supérieur de la religion et de la morale doit échapper à toute analyse. Le reproche nous toucherait, s'il était vrai qu'une chose perdît, à être interprétée, la plus minime partie de sa valeur réelle. Mais, pourquoi le mystérieux seul serait-il digne d'admiration et de respect ? Pourquoi serait-ce rabaisser une noble manifestation psychique, qu'essayer de la rendre en une certaine mesure intelligible ? Il y a là un préjugé à combattre au moment où l'on ne peut manquer de se mettre à étudier, d'une manière plus positive que par le passé, la vie morale comme la vie religieuse. Le devoir une fois connu dans sa genèse, n'en sera ni moins respectable ni moins obligatoire. La connais-

sance du mécanisme de la conversion n'empêchera personne de se convertir. Croire, dit Hœffding, qu'un phénomène perd sa valeur parce qu'il est compris, n'est qu'une superstition mythologique ou un scepticisme immoral. » Personne, en effet, n'a cessé de manger depuis que les phénomènes de la digestion sont connus. C'est la demi-science qui ébranle la foi, les conclusions prématurées des esprits à demi-informés. Une appréciation exacte et une analyse complète des faits moraux et religieux contribuera, au contraire, à élargir et à fortifier la vie, en montrant ses conditions.

Nous croyons pouvoir conclure de ce qui précède que les causes de l'union de la théologie avec la philosophie ont cessé d'être prépondérantes. D'autres causes sont à l'œuvre qui réclament aujourd'hui, nous dirons plus, qui imposent un changement de méthode. Pour conquérir aux yeux du monde sa place de science qu'on lui refuse, la théologie doit adopter une méthode nouvelle, à moins qu'elle ne veuille être reléguée au rang des théories probables qu'on dédaigne et dont on ne s'occupe pas. Nous réclamons cette transformation au nom des exigences de l'esprit moderne et au nom de la tendance constante de la théologie à toujours évoluer au cours des siècles.

DEUXIÈME PARTIE

La méthode scientifique.

La seule méthode qui donne des résultats dégagés de tout arbitraire est celle qui, depuis Descartes, est employée dans les sciences et que l'on connaît sous le nom de *méthode scientifique, empirique* ou *expérimentale*. Elle se propose à nous tout naturellement, grâce à l'assentiment général qu'elle rencontre. Peut-elle être employée en théologie? Avant de trancher la question, il convient de nous enquérir exactement de ce qu'est cette méthode scientifique; il convient aussi de considérer les conditions de son application possible à la théologie.

Plutôt que de consacrer à chacun de ces objets un chapitre spécial, il nous semble préférable de les traiter ensemble et, après avoir rapidement exposé chaque point de la méthode, d'examiner s'il se légitime en théologie, quelles sont les objections qui se forment, et comment on peut y répondre. Cet exposé se divisera en trois chapitres principaux :

- 1° Observation et expérience.
- 2° L'idée *a priori* et le doute expérimental.
- 3° Le déterminisme scientifique.

CHAPITRE I

Observation et expérience.

§ 1. *Définitions.*

Le premier caractère de la méthode scientifique est, sans contredit, de partir de l'observation et de l'expérience. Il s'agit donc de définir ces deux mots. Et les questions suivantes se formulent devant nous : Qu'est-ce que l'observation ? Qu'est-ce que l'expérience ? Peut-on s'en servir en théologie ?

Remarquons tout d'abord que les mots d'observation et d'expérience ont été souvent confondus l'un avec l'autre, ou tout au moins employés l'un pour l'autre comme des synonymes.

Il y a là un indice à noter. La différence entre ces deux mots est chose délicate et difficile à saisir. Le langage courant les identifie et, en réalité, il est quelquefois peu aisé de distinguer une observation d'une expérience ou une expérience d'une observation. Les définitions qui en ont été données prêtent à l'équivoque et n'éclairent pas beaucoup le sujet. En voici cependant quelques-unes :

*Zimmermann*¹ s'exprime ainsi : « Une expérience diffère d'une observation en ce que la connaissance qu'une observation nous procure semble se présenter d'elle-même ; au lieu que celle qu'une expérience nous fournit est le fruit de quelque tentative que l'on a faite dans le dessein de savoir si une chose est ou n'est point. »

Cuvier dit : « L'observateur écoute la nature ; l'expérimentateur l'interroge et la force à se dévoiler. »

Enfin M. *Ernest Naville* dans sa *Logique de l'Hypothèse* (p. 4) distingue entre l'observation simple ou la constatation de faits tels qu'ils se produisent naturellement, et l'expérimentation dans laquelle l'observateur apporte une modification intentionnelle à la marche des phénomènes. « Le naturaliste, dit-il, observe ; celui qui introduit un corps étranger dans la fourmilière, pour voir le résultat de son acte, expérimente. »

De ces définitions on pourrait conclure que l'observation est l'examen attentif et scrupuleux de tout ce qui est normal et régulier. Pour qu'il y ait expérience, au contraire, il faudrait une intervention intentionnelle de l'investigateur, qui modifiât les phénomènes naturels ou leurs conditions. Ainsi, un astronome qui scrute le ciel et suit le chemin d'une

¹ Cité d'après Cl. Bernard : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 12.

planète du bout de son télescope fait une observation. Un physiologiste, au contraire, qui veut faire l'étude du système nerveux d'un animal et qui pratique l'ablation de certaines parties de son cerveau pour constater les effets de cette opération, se livre à une expérience.

Cette définition n'est cependant pas parfaite. Car il peut se produire des cas où l'activité intentionnelle de l'expérimentateur est remplacée par un accident indépendant de sa volonté. Cet accident amène les mêmes résultats qu'une intervention personnelle, et pourtant il n'y a eu de la part de l'investigateur aucun dessein arrêté, aucune action voulue ; le hasard ou les lois naturelles se sont chargés d'agir à sa place. Dans l'exemple que nous avons cité, la destruction d'une partie du cerveau de l'animal, au lieu d'être le résultat d'une opération, peut être due à un accident extérieur ou à une maladie. Et, dans ce cas, dira-t-on que ce qui était qualifié tout à l'heure du nom d'expérience ne devra plus s'appeler qu'une simple observation ? Le physiologiste en question se contentera, il est vrai, d'observer les troubles amenés dans le système nerveux de son animal, sans avoir produit lui-même aucune modification intentionnelle ; mais ne peut-on pas appeler déjà cela une expérience ?

Ici se place une autre manière d'envisager la question. Ce qui constitue, dit-on, la différence essentielle entre une observation et une expérience, c'est, en dernière analyse, l'*attitude intellectuelle* de

l'expérimentateur. Qu'il intervienne ou non, cela importe peu ; l'essentiel, pour qu'il y ait expérience, c'est qu'il compare. « Si, en effet, dit Cl. Bernard, « on caractérise l'expérience par une variation ou « par un trouble apportés dans un phénomène, ce « n'est qu'autant qu'on sous-entend qu'il faut faire la « comparaison de ce trouble avec l'état normal. « L'expérience n'étant en effet qu'un jugement, elle « exige nécessairement comparaison entre deux « choses, et ce qui est intentionnel ou actif dans « l'expérience, c'est réellement la comparaison que « l'esprit veut faire. Or, que la perturbation soit « produite par accident ou autrement, l'esprit de « l'expérimentateur n'en compare pas moins bien. Il « n'est donc pas nécessaire que l'un des faits à com- « parer soit considéré comme un trouble ¹. »

D'après cette idée, l'expérience ne serait donc qu'un stade supérieur de l'observation, qui exigerait l'intervention du jugement de l'observateur. Expérimenter, ce serait observer en comparant ses observations à d'autres, en vue d'une fin à atteindre. La différence entre l'observation et l'expérience ne résiderait pas dans le mode d'investigation du savant, mais uniquement dans l'attitude intellectuelle qu'il adopte en face des faits. Une simple observation, en effet, peut prendre le nom d'expérience du moment qu'elle a été faite pour contrôler d'autres observa-

¹ Cl. Bernard : Ouvrage précité, p. 19.

tions. Ainsi « quand Pascal fit une observation barométrique au bas de la tour St-Jacques et qu'il en institua ensuite une autre sur le haut de la tour, on admet qu'il fit une expérience, et cependant ce ne sont que deux observations comparées sur la pression de l'air, exécutées en vue de l'idée préconçue que cette pression devait varier suivant les hauteurs ¹ ». Nous pourrions déduire de ceci que dans toute science d'observation on peut faire des expériences et raisonner expérimentalement; et de là à identifier les sciences d'observation avec les sciences d'expérimentation, il n'y a qu'un pas. Mais ce pas, on nous interdit de le franchir. « Prenez garde, nous dit-on, pour qu'il y ait expérience, il ne suffit pas qu'il y ait contrôle d'observations antérieures par une nouvelle observation; il faut encore que l'investigateur puisse agir sur les phénomènes qu'il étudie. » C'est là le premier point de vue que nous avons rencontré; nous revenons à notre point de départ si nous écoutons cette objection; et il nous est loisible de lui opposer de nouveau les arguments précités. Mais c'est tourner éternellement dans un cercle vicieux que d'agir ainsi. L'expérience est-elle caractérisée par une intervention personnelle et voulue de l'expérimentateur, ou l'est-elle simplement par son attitude intellectuelle? Claude Bernard lui-même ne s'est pas prononcé. Il

¹ Cl. Bernard : Ouvrage précité, p. 30.

se heurte à une perpétuelle contradiction; sa définition de l'expérience ne concorde pas avec sa division des sciences en sciences d'observation et sciences expérimentales, division basée sur ce que dans les unes l'investigateur peut agir directement sur les phénomènes, tandis que dans les autres il en est incapable.

Nous ne tenterons pas, pour notre part, une accommodation de ces deux points de vue; cela nécessiterait une longue discussion qui ne rentrerait pas dans le cadre de notre travail. Il nous suffit de retenir ces deux faits qui ressortent de la magistrale étude de Cl. Bernard :

1^o La distinction entre les sciences expérimentales et les sciences d'observation repose sur ceci que les premières s'occupent de phénomènes sur lesquels l'investigateur peut agir et les secondes de phénomènes sur lesquels il ne peut avoir aucune action.

2^o Cependant, l'expérience n'étant qu'une observation provoquée ou invoquée dans un but de contrôle, il peut être question d'expérience même dans des sciences de pure observation.

Nous définirons l'*observation* : l'étude attentive des phénomènes, perçus sans idée préconçue et sans jugement de finalité;

et l'*expérience* : l'observation, faite en vue d'un contrôle ou d'une idée préconçue, de phénomènes provoqués par l'investigateur ou produits d'une manière imprévue par la nature.

Il était nécessaire de tirer au clair la signification

de ces deux termes, quoique, dans le langage courant, on les emploie souvent l'un pour l'autre. Les médecins, par exemple, parlent toujours de leurs *observations* médicales, en entendant par là des *expériences* qu'ils ont faites sur leurs malades.

D'après ces définitions, on pourrait essayer de classer la théologie dans l'un ou l'autre des groupes de sciences. Doit-elle être mise au nombre des sciences expérimentales ou parmi les sciences d'observation? Après tout, cette classification ne nous paraît pas d'une importance capitale; ce n'est qu'une question d'étiquette et nous avons mieux à faire qu'à étiqueter. Notre ambition est différente, plus restreinte dans un sens et plus large dans un autre. Il ne s'agit que de savoir si la *méthode expérimentale est applicable à la théologie*. Or la condition première de l'emploi d'une telle méthode réside, comme nous venons de le voir, dans la possibilité de faire des observations et des expériences. La question qui se pose maintenant à nous est donc celle du contenu de la théologie. Les faits dont elle s'occupe sont-ils susceptibles d'être observés? Et d'abord, quels sont-ils? Qu'apporte la théologie comme champ d'activité aux chercheurs? Quel est, en un mot, son objet?

§ 2. *L'objet de la science théologique.*

On a donné de la *théologie* une foule de définitions que nous ne pouvons pas songer à passer en revue

ici. Le mot lui-même, étymologiquement, veut dire *la science de Dieu*. Mais ce sens étymologique nous paraît inacceptable si l'on veut conserver à la théologie son caractère scientifique. L'objet de la science ne peut être que phénoménal. Tout ce qui est métaphysique lui échappe ou reste en dehors de son champ d'activité. Parler de Dieu comme objet de science, ce serait donc la plus grosse des balourdises ; ce serait commettre une hérésie logique et se placer d'emblée en dehors des cadres d'une étude impartiale et loyale. Il serait déjà plus exact de dire que la théologie est *l'étude de l'action de Dieu en nous, en tant que cette action se manifeste par des modifications phénoménales*. Mais cette formule contient encore une pointe de dogmatisme ; elle laisse supposer que nous avons sur Dieu une idée préconçue ; nous affirmons, en la prononçant, que Dieu peut agir sur nous, que certains phénomènes sont déjà considérés, avant toute étude, comme le résultat de son action sur nous. C'est statuer d'avance comme résultats acquis ce que nous cherchons à comprendre. Nous adopterons donc une définition plus large, plus compréhensive, et nous désignerons sous le nom de théologie la science qui s'occupe des *phénomènes religieux*. L'objet de la science théologique, ce sont les phénomènes religieux.

Mais qu'entendons-nous par phénomènes religieux ? On pourrait nous reprocher de ne pas le dire exactement. Si nous nous en abstenons, c'est intentionnel-

lement et par loyauté scientifique. Il serait facile, en effet, de mettre en avant une définition théorique du phénomène religieux normal, de fournir un critère pour distinguer les phénomènes proprement religieux de ceux qui ne le sont pas. Mais nous estimons que nous conduire ainsi, ce serait placer à la base de ce travail un préjugé doctrinal. La religion est quelque chose d'extrêmement complexe ; et nous ne sommes pas le premier à en faire la remarque. M. W. James¹ observe qu'il est aussi difficile d'exprimer ce qu'est l'essence de la religion que de distinguer ce qu'est l'essence du gouvernement. Ces conceptions sont, l'une et l'autre, trop complexes pour que l'on puisse en enfermer toute la richesse dans une formule abstraite.

« Dans les psychologies et les philosophies de la
« religion, dit-il encore, nous voyons des auteurs
« tenter de spécifier exactement ce qu'est le senti-
« ment religieux. Les uns l'allient au sentiment de
« dépendance, d'autres en font un dérivé de la
« crainte, d'autres le rattachent à la vie sexuelle,
« d'autres encore l'identifient avec le sentiment de
« l'infini, et ainsi de suite. Des manières si diffé-
« rentes de le concevoir devraient faire surgir des
« doutes sur sa nature spécifique ; et si nous considé-
« rons le terme de *sentiment religieux* comme un
« nom collectif applicable à tous les sentiments
« divers que des objets religieux peuvent faire naître

¹ *The varieties of religious experience*, p. 26-27.

« en nous, nous verrons que ce sentiment religieux
« n'a peut-être rien du tout de spécifique. Il y a
« une crainte religieuse, un amour religieux, une
« angoisse religieuse, une joie religieuse, etc. Mais
« l'amour religieux n'est que l'émotion humaine
« naturelle de l'amour dirigée sur un objet religieux ;
« la crainte religieuse n'est que la crainte vulgaire,
« le vulgaire frisson du cœur humain en tant que
« suscité par la notion de la rétribution divine ; l'an-
« goisse religieuse est le même *tiraillement* orga-
« nique que nous ressentons dans une forêt au crépus-
« cule, ou dans une gorge de montagne ; mais cette
« fois il nous étreint, évoqué par la pensée de nos
« relations surnaturelles ; et il en est de même pour
« tous les sentiments appelés à jouer un rôle dans
« la vie des personnes religieuses. Considérées com-
« me des états d'esprit, composés d'un sentiment
« *plus* une espèce spéciale d'objet, les émotions reli-
« gieuses sont des entités psychiques que l'on
« peut distinguer des autres émotions ; mais il
« n'y a aucune raison d'affirmer que l'émotion
« religieuse existe par elle-même comme une affec-
« tion mentale élémentaire, distincte des autres et
« présente dans toute expérience religieuse sans
« exception. »

Du reste, pour apprendre à connaître un certain groupe de phénomènes, la première chose à faire n'est pas de leur *attribuer* des caractères ou des qualités, mais bien de chercher quels sont les caractè-

res et les qualités qu'ils possèdent. Nous ne pouvons, ni ne devons définir les phénomènes religieux avant de les avoir étudiés.

M. James qualifie de *religieuse* l'attitude générale, la réaction totale de l'individu à l'égard de la vie et de l'univers, à la condition toutefois que cette attitude réunisse deux caractères distinctifs : un caractère de *solemnité*, de gravité, et un caractère de *tendresse*, d'émotion sympathique. Nous prendrons, nous, le mot de *phénomènes religieux* dans son sens le plus large, celui que tout le monde lui attribue, espérant que des études ultérieures contribueront à amener des définitions nécessaires, mais qui seraient prématurées aujourd'hui. Lorsqu'on parle de phénomènes religieux, personne n'ignore ce que cela veut dire ; et nul n'aurait l'idée de comprendre, sous cette rubrique, des phénomènes parfaitement étrangers à la religion.

Tout au plus se peut-il que l'on admette comme faits de cet ordre des élucubrations plus littéraires que religieuses, telles que celles de Renan ; mais, même à ces sources-là, nous croyons qu'il y a des observations à puiser ; les cas pathologiques, morbides ou dégénérés ne doivent pas être écartés de notre étude. Ainsi la théologie ne se bornera pas à l'étude théorique et spéculative du fait religieux central. Elle est bien plutôt une sorte de biologie spirituelle ; il faut qu'elle s'occupe de tous les faits de vie intérieure, qu'elle les examine tous, quitte ensuite à

établir entre eux une hiérarchie, à distinguer les primordiaux des secondaires. Pour le moment nous n'avons encore aucune définition des phénomènes religieux fondée sur une étude expérimentale des faits. Le but de ce travail est précisément de rechercher si une telle étude est possible et d'en établir les bases. Ce serait manquer de rectitude scientifique, ce serait manquer de méthode que de commencer par définir ce que nous ne connaissons pas suffisamment ; ce serait retourner aux anciens errements de la théologie scolastique et continuer la tradition des siècles passés. Chaque fois donc que nous parlerons des phénomènes religieux, il faudra entendre tout le groupe de phénomènes que le langage courant désigne par ce qualificatif, c'est-à-dire aussi bien la conversion, la régénération, la sanctification que les modifications physiques et intellectuelles qui leur correspondent dans l'organisme humain, aussi bien les crises violentes des vies saintes et consacrées que les premières aspirations vers Dieu du sauvage ou de l'enfant.

Le champ de la théologie, ainsi comprise, est immense. Il s'étend, dans l'histoire, sur tous les siècles, et dans le monde, sous toutes les latitudes. Lorsque saint Paul, par exemple, s'écrie « Pour moi vivre, c'est Christ ! », et lorsque le vieux Bassouto Lethoba dit tristement à son missionnaire : « Vois-tu, il y a « des gens dans les cœurs desquels Dieu jette une « petite parole, et cela les convertit. Je ne sais pas

« pourquoi Dieu me hait tellement qu'il ne me donne « pas cette parole », ils expriment tous deux un phénomène religieux qui s'est passé en eux. Il est évident qu'ils sont bien loin l'un de l'autre. Pour l'un, le salut en Christ est devenu une réalité éclatante ; il en vit. Pour l'autre, le christianisme est encore quelque chose de bien obscur, de bien vague ; il considère les sentiments de Dieu envers lui sous l'angle de la répulsion ; il se sent éloigné de Dieu autant que Paul s'en sait proche. Mais chez tous les deux, quelque différente que soit leur expérience, il y a quelque chose de religieux ; et c'est ce quelque chose, obscur chez l'un, lumineux et caractérisé chez l'autre, qu'il s'agira d'étudier avec tous les moyens d'investigation dont la théologie dispose.

Si nous abordons, d'autre part, saint Augustin, nous trouvons chez lui des descriptions extraordinairement précises des phénomènes religieux qui se succédaient dans son âme. Tolstoï, de même, dans *Ma Confession*, nous parle avec une admirable clarté du développement graduel de sa vie intérieure. Ces deux écrivains diffèrent autant qu'il est possible. Les stades successifs de leurs expériences ne sont pas les mêmes et ils les présentent, chacun, sous une forme qui lui est propre. Mais cela n'empêche pas que, des deux côtés, nous ayons une récolte à faire. L'un et l'autre fournissent à la théologie des documents qui, tout dissemblables qu'ils soient, n'en n'ont pas moins un intérêt égal.

Ces exemples sont pris au hasard, dans l'immense collection de faits que nous offrent la vie et l'histoire¹. Mais que l'on songe aux documents ignorés et qui sont à notre portée ! Partout, au sein des Eglises, dans les missions, dans les familles, dans tous les milieux et dans toutes les positions, il y a des cœurs animés de sentiments religieux, qui vivent, qui font des expériences et vers lesquels il n'y a qu'à se baisser pour récolter à foison des observations inattendues peut-être, en tout cas fructueuses et utiles. Le champ de la théologie est donc loin d'être restreint. Il est vaste comme le monde et divers comme l'humanité. Il suffit de vouloir y moissonner.

§ 3. *L'observation et l'expérience en théologie.*

Ces phénomènes religieux multiples et divers, abondants partout où vivent des êtres humains, sont-ils susceptibles d'être observés et peut-on se livrer sur eux à des expériences ? C'est là la question importante. Or elle est déjà résolue en fait. Nous ne percevons, en effet, l'existence des phénomènes religieux en nous et chez autrui que grâce à nos observations personnelles ou grâce à celles que

¹ On pourrait en citer d'autres. Comp. l'enquête faite par M. L. Arréat et consignée dans son livre : *Le sentiment religieux en France*, Paris 1903. Elle porte sur 15 cas, choisis dans les milieux catholiques et qui, pour la plupart, montrent un détachement des croyances reçues, avec conservation du sentiment religieux.

d'autres nous communiquent. Il est de toute évidence qu'un homme sincèrement convaincu, un homme de foi, un converti, un régénéré peut constater les phénomènes qui se passent en lui et font de lui un converti, un sanctifié, un régénéré. De même un homme que la conversion ou la régénération n'ont jamais transformé est aussi capable de discerner en lui des phénomènes religieux, qui ne sont ni la conversion, ni la régénération, mais qui n'en sont pas moins religieux pour cela. Nous ne voyons pas pourquoi et au nom de quoi on refuserait à un être humain quelconque le droit de faire des observations sur ce qui se passe au plus profond de son être intime. Les types religieux diffèrent ; ce que les uns ressentent, d'autres n'en deviennent jamais conscients ; mais chacun possède ce regard intérieur qui nous permet de scruter notre moi et de le voir vivre.

Il est presque inutile du reste d'insister sur ce fait. Nous possédons, en effet, ce qui vaut beaucoup mieux qu'une affirmation, des documents nombreux qui nous montrent ces observations essayées et réalisées. Ce sont des biographies et des autobiographies de toutes sortes, des confessions, des collations de faits de conversion comme celles des Starbuck, des James, etc., des journaux de missions, des lettres intimes de personnages divers, etc., etc.

Ces documents constituent une réponse palpable à la question que nous posions au commencement de ce paragraphe : « Peut-on observer les phénomènes

religieux ? » Des hommes en grand nombre, et cela dès l'antiquité, ont observé les phénomènes religieux qui se passaient en eux et nous ont laissé leurs livres comme témoins de leurs observations. Nous n'avons pas à nous occuper, pour le moment, de la valeur relative de pareilles observations. Il nous suffit de noter le fait de leur existence et, par conséquent, leur possibilité.

Aujourd'hui que l'esprit scientifique pénètre de plus en plus toutes les couches de la société, ne pouvons-nous pas réclamer plus encore dans ce domaine ? Les gens qui s'intéressent de près ou de loin aux recherches scientifiques sont actuellement légion ; il s'en trouve aussi bien dans le public religieux qu'ailleurs. Nous pensons donc que l'on est en droit de solliciter de plus en plus ceux qui y sont disposés à s'observer eux-mêmes et à se soumettre, pour cela, aux lois de l'examen le plus impartial et le plus scientifique. Ainsi l'observation religieuse introspective gagnera une importance toujours croissante et fournira à l'étude théologique des documents d'une valeur incontestable.

Mais ce n'est pas tout. L'observation de soi-même, si elle reste à l'état isolé, ne produit rien. Un homme de science sérieux se sentira pressé d'ajouter à ce qu'il a pu constater en lui-même d'autres observations, faites sur d'autres individus, de caractère, de tempérament, d'éducation et de milieux différents.

Un système de théologie, fondé sur l'expérience unique de celui qui en est l'auteur, ne peut acquérir une valeur générale. Toute science, digne de ce nom, doit avoir à sa base des observations nombreuses et variées. Du reste, sur un seul cas et un cas personnel, il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'instituer des expériences. L'observation est aisée, mais non l'expérience. En effet, pour qu'un théologien pût faire une expérience sur sa propre vie religieuse, il faudrait qu'il modifiât, de son plein gré et dans le seul but de la recherche, les phénomènes religieux qui se passent en lui. Or le respect dû aux choses religieuses ne le lui permet pas. Il pourra bien arriver que des circonstances imprévues se chargent de produire cette modification et rendent l'expérience possible. Mais de pareilles coïncidences sont bien rares et, dans tous les cas, on ne peut compter dessus. Il ne reste donc au théologien qu'un seul moyen d'instituer des expériences, c'est d'observer un grand nombre de vies religieuses différentes, de collationner des cas de conversion, des cas de régénération, des phénomènes religieux de toutes sortes, afin de les comparer, de chercher leurs points de contact et leurs dissemblances.

Nous touchons ici à l'une des conditions essentielles de la théologie expérimentale. Pour édifier une science digne de ce nom, il faut avoir recours, sur une large échelle, à l'observation des phénomènes religieux d'autrui. Et voici que se dresse devant

nous une barrière qui peut sembler, au premier abord, infranchissable. Il est, en effet, très difficile de distinguer nettement les phénomènes religieux qui se passent chez les autres. A part quelques phénomènes extérieurs de changement de vie, d'attitude, de regard, qui ne sont eux-mêmes que l'écho ou les résultantes des phénomènes religieux, rien ne nous permet de pénétrer dans la conscience intime du mystique, de l'extatique, du converti, etc. La vie intérieure d'un chacun nous est trop cachée pour que nous puissions la sonder par l'intermédiaire de nos sens ou d'instruments quelconques, si perfectionnés fussent-ils. Il n'y a qu'un moyen de connaître la vie religieuse d'autrui : c'est de faire appel au témoignage des hommes religieux qui nous entourent ou de ceux qui ont vécu autrefois.

Et alors entre en ligne la question de *la valeur du témoignage*. Nous pouvons la considérer, nous semble-t-il, comme tranchée, sinon en droit, du moins en fait. Depuis longtemps, en effet, on a admis au rang des sciences expérimentales la psychologie qui, elle aussi, est forcée d'avoir recours au témoignage d'autrui et qui tire une bonne partie de ses résultats d'enquêtes et de questionnaires adressés à un aussi grand nombre de personnes que possible, de biographies, d'autobiographies, etc. Il ne viendrait à la pensée d'aucun savant de contester la valeur de cette science ni de la reléguer à un rang inférieur à cause des sources où elle puisela

matière de ses études. Elle avance à grands pas et introduit, de jour en jour, dans le champ de nos connaissances des observations nouvelles qui l'enrichissent et l'étendent. Or, les psychologues eux-mêmes ne dissimulent pas la valeur qu'ils accordent à l'observation introspective des individus religieux et aux documents qui consignent cette observation. Nous trouvons dans un article de M. *Godfernaux* sur la *Psychologie du mysticisme* (Revue philosophique, février 1902), les lignes suivantes : « Il est
« bien certain que la théologie, et particulièrement
« la mystique, contiennent des trésors. Sans parler
« de cette Somme de la Foi, de ces dogmes, de ces
« mystères, qui laissent apercevoir un si riche résidu
« de vérités encore vivantes pour qui les traduit en
« notre langage, la mystique, avec les travaux sans
« nombre qu'elle a suscités, est la plus complète
« histoire que l'on ait faite jusqu'ici de la vie intime
« de l'esprit. Aucun détail n'a échappé à ces obser-
« teurs incomparables. Ils ont exploré l'âme depuis
« les profondeurs jusqu'au faite. Scrupule, doute,
« angoisse, consolation, grâce, extase, ces profon-
« deurs mouvantes du sentiment sur lesquelles flottent
« les images, ces courants glacés ou brûlants dans
« lesquels la pensée se fige ou se dissout, ils ont
« tout noté avec une exactitude et une minutie incom-
« parables. Il y a là un véritable musée d'œuvres de
« grand style qu'il faut étudier avec soin. » Pas un instant, M. Godfernaux ne songe à écarter ces

observations ; il les considère, au contraire, comme importantes au plus haut point ; leur valeur est incontestable à ses yeux ; il tient même les mystiques pour des « observateurs incomparables ». Il est évident, qu'en les étudiant, il faudra faire la part du vocabulaire spécial qu'ils emploient et apprendre à l'interpréter scientifiquement ; mais leur témoignage n'est pas regardé d'un mauvais œil ; il est digne d'attention et doit entrer en ligne de compte.

Du reste, il ne faut pas croire que la psychologie seule se serve du témoignage. Elle partage ce privilège avec d'autres sciences plus anciennes et non moins incontestées. La médecine ne tire-t-elle pas un grand parti des questions adressées aux malades sur ce qu'ils éprouvent à tel ou tel moment de leur maladie ? Et, d'une manière générale, chaque expérimentateur ne se fie-t-il pas aux observations faites par d'autres avant lui, pour en instituer de nouvelles ? Un homme de science est, pour ainsi dire, obligé de considérer comme vraies un nombre énorme d'observations, que ses prédécesseurs ont faites et qu'il n'aura jamais ni le loisir, ni la possibilité de vérifier lui-même. Le témoignage joue donc un rôle immense dans toutes les sciences, et nous nous croyons autorisé à l'adopter en théologie.

Mais tout le monde n'est pas de cet avis. On a prétendu souvent qu'une foi religieuse intense voilait en quelque mesure le don d'observation introspective qui est le propre de tout homme.

Voici ce que Scherer écrivait à ce propos : « Il y
« a deux classes d'hommes parmi ceux que le sérieux
« et la passion consacrent. Les uns se sont éveillés
« au sentiment du devoir, ils se sont épris de la per-
« fection morale, ils ont entrevu cet idéal d'exis-
« tence pure et sainte qui, une fois apparu, s'empare
« de toutes les puissances de l'être : en langage
« chrétien, ils se sont convertis. Et alors tout
« s'est conformé chez eux à la sublime vision. Leur
« attitude intellectuelle n'a plus été celle de la
« recherche, mais la défense d'une possession ; leur
« esprit est devenu moins curieux et moins exigeant ;
« ils admettent avec une secrète complaisance les
« solutions favorables à leur nouvelle conception
« des choses ; ils passent volontiers à côté des objec-
« tions, et, quand elles se présentent, ils évitent de
« les regarder trop en face ; ils vont jusqu'à faire de
« certaines violences à leur conscience critique :
« préoccupés, je le veux, d'un ordre supérieur de
« vérités, ils ont perdu de leur loyauté envers le
« vrai. Le converti a renoncé à la science pour la
« croyance. Telle a été mon histoire à vingt ans. —
« Les autres ont reconnu l'autorité suprême du vrai ;
« ils se sont dit qu'en définitive tout revient à une
« question de fait ou de logique, de preuve histori-
« que ou de démonstration rationnelle ; ils n'ont pas
« pu se convaincre que des vérités mêmes qu'on
« appelle de foi ou de sentiment échappassent à la
« nécessité de se concilier avec les conditions de la

« pensée et les données du savoir. Là où la certitude
« ne semblait pouvoir être atteinte, ils ont appris à
« se récuser et à demeurer dans le doute..... La vie
« sainte et les croyances sur lesquelles elle repose
« ne sont par là ni profanées, ni exclues ; elles con-
« servent leur beauté, elles restent un idéal et une
« force ; mais elles ne peuvent plus prétendre qu'à
« une valeur phénoménale. La conception scienti-
« fique ramène toutes choses, si l'on ose s'exprimer
« ainsi, à l'histoire naturelle, et la religion a beau
« protester, elle rentre comme tout le reste dans la
« connaissance de la nature. Voilà où j'en suis venu
« à quarante ans¹. »

Reste à savoir si ces deux positions, que Scherer considère comme exclusives l'une de l'autre, le sont bien réellement ; si un esprit vraiment scientifique ne peut être, en même temps, vraiment croyant, si l'on ne peut rester tout à la fois un converti et un homme loyal envers le vrai. Nous le croyons ; nous pensons que le devoir est de reconnaître l'autorité suprême du vrai, d'étudier avec soin tous les phénomènes qui doivent, en effet, se concilier avec les conditions de la pensée et les données du savoir. Mais, là où la certitude sensible ne peut être atteinte, là où l'homme de science doit se récuser et demeurer dans le doute, il y a place pour des affirmations d'un autre ordre que celles de la science et auxquelles la science n'a

¹ *Octave Gréard : Scherer* (Paris, 1890).

rien à voir. Déterminer tout ce qui est déterminable, observer tout ce qui est observable, c'est là une tâche devant laquelle il ne faut pas reculer et qui nous apportera, sans doute, des lumières précieuses : mais de quel droit la raison m'empêchera-t-elle d'aborder ensuite un domaine dans lequel elle avoue elle-même qu'elle est incompétente ? Au delà des questions de science, il y a celles dont la science s'exclut elle-même de par son principe. Un homme, réellement converti est en possession d'une certitude trop haute pour avoir peur de la science ; il lui ouvrira au contraire les portes toutes grandes ; il la laissera pénétrer partout où elle peut ; si elle respecte, avant tout, la vérité, pourquoi la craindrait-il ? Elle ne peut être pour lui qu'un précieux auxiliaire. Il arrivera simplement un moment où il la forcera d'avouer qu'elle est un auxiliaire insuffisant ; et le pas qu'elle se refusera à franchir parce qu'elle en est incapable, le croyant le franchira tout seul au nom de sa foi. Mais cela ne veut pas dire qu'un homme arrivé à ce point-là refusera de reconnaître les droits de la science. Sachant quelles sont ses limites, il ne sera que plus disposé à admettre son autorité partout où elle est légitime. Il sera d'autant meilleur observateur qu'il sera bon croyant. Sûr de sa foi, il n'a rien à craindre pour elle de la vérité ; et la science ne poursuivant que la recherche de la vérité, il la favorisera de tout son pouvoir. Les deux attitudes de Scherer ne s'excluent pas l'une l'autre : on peut être bon

chrétien et excellent homme de science. Son malheur est de ne pas l'avoir compris.

L'erreur dont Scherer a été la victime repose, en dernière analyse, sur un malentendu. On confond facilement *les observations* que les chrétiens font sur eux-mêmes avec *l'interprétation* qu'ils en donnent. Et c'est même un point sur lequel il est utile d'insister ici. Nous possédons une quantité énorme de documents dans lesquels sont collationnées les observations d'hommes religieux de toute espèce. Ils ont écrit ce qu'ils savaient, ce qu'ils éprouvaient ; ils ont fait part à des amis ou à des coreligionnaires des expériences qu'ils avaient faites ; mais, le plus souvent, ils ont ajouté à cet exposé des remarques, des explications, des interprétations, dans lesquelles on aperçoit l'influence de leur milieu social, de leurs pensées habituelles, de leur tempérament, de leurs sympathies, de leurs antipathies, etc. Ces explications ne sont pas des observations ; elles sont ajoutées aux observations ; elles les déforment quelquefois ; elles leur donnent un cachet tendancieux ou doctrinaire ; elles sont, pour ainsi dire, le sceau intellectuel dont l'auteur les a marquées. Il s'agit donc de ne pas les confondre avec l'observation pure et simple ; il faut savoir les en dégager et les jeter de côté pour arriver jusqu'au fait dont l'auteur veut parler et qu'il a parfois entouré d'une enveloppe factice, inutile et gênante. Un chrétien, un converti est aussi capable que n'importe quel autre homme de s'observer,

mais il sera évidemment porté à interpréter d'après ses convictions chrétiennes les observations qu'il aura faites en sa propre personne ; il donnera aux phénomènes religieux qui se passent en lui une dénomination chrétienne ; il cherchera à les expliquer au moyen des faits chrétiens dont il a connaissance. Et il est évident que ces tentatives inconscientes et spontanées d'interprétation peuvent faire soupçonner leurs auteurs de partialité et quelquefois de déloyauté envers le vrai. Cependant il n'en est rien. Le processus intellectuel qu'ils suivent leur est si naturel que, la plupart du temps, ils ne se doutent même pas de leur passage de l'observation à l'explication. L'expérience, pour eux, cadre exactement avec l'idée religieuse ; les deux ne font plus qu'un dans leur esprit ; ils les confondent l'une avec l'autre.

Le livre entier des *Confessions de saint Augustin* est un exemple frappant de ce mode de procéder. Augustin explique perpétuellement les faits religieux qui se passent dans son âme en faisant appel aux idées bibliques dont il s'est nourri ; il est rare qu'il distingue nettement l'exposé de ces faits de leur explication, de telle sorte qu'il est assez difficile de savoir exactement ce qui a agité son âme ; les termes explicatifs voilent souvent le phénomène au point qu'on ne peut en retirer une description scientifique.

Dans l'ouvrage du *Père Chiniquy : Cinquante ans dans l'Église romaine* (Genève 1903), nous pouvons saisir sur le vif un de ces cas où l'explication d'un phénomène est fournie, pour ainsi dire inconsciemment à l'intelligence de l'observateur, par son tempérament, ses croyances du moment, son état mental, sous la forme d'une vision. Cet état mental étant venu à se modifier profondément sous l'influence d'une conversion, l'explication du phénomène se transforme aussi. — Voici le fait : Deux fois de suite le Père Chiniquy tomba malade. La première fois, c'était avant sa conver-

sion ; comme il était aux portes de la mort, il conjura sainte Anne et sainte Philomène de demander grâce à Dieu pour lui et de lui obtenir encore quelques années de vie. « A peine ma prière était-elle finie, dit-il, que sainte Anne et sainte Philomène se présentaient devant moi avec une inexprimable apparence de beauté et de vie. Elles étaient sur un nuage d'or, environnées de lumière, élevées d'environ dix à douze pieds au-dessus de mon lit, leurs regards fixés sur moi. La vieille figure de sainte Anne, quoique d'une parfaite beauté, avait une gravité qui me fit mal à voir, tandis que sainte Philomène, avec ses dix-huit ans, avait une expression de bonheur, de beauté et d'amour inexprimable. Son regard et son sourire me faisaient du bien ; je me sentais attiré vers elle comme par une puissance magnétique et j'allais faire effort pour baiser la main qu'elle me tendait, lorsqu'elle me dit : Vous allez être guéri ! — Et la vision disparut... J'étais guéri ! parfaitement guéri !! »

A peu près un mois après sa conversion, le Père Chiniquy contracte de nouveau le même mal à l'hôpital. Il passe par les mêmes phases de la maladie que la première fois. Il est mourant. Mais cette fois, il ne se confie plus aux saintes ; il prie Dieu du fond de son âme et il s'adresse à son Sauveur Jésus. « A peine ces paroles étaient-elles montées de mon cœur vers Dieu, continue-t-il, que j'aperçus douze évêques armés d'épées, accourant vers moi, pour m'ôter la vie. Nullement effrayé par cette terrible vision, je saisis l'épée du premier, et le frappai avec tant de force que la tête roula sur le plancher et j'en fis autant pour tous les autres. Je jetai alors un grand cri et me réveillai comme d'un long sommeil, en éprouvant une sorte de choc électrique, qui me secoua de la tête aux pieds ! J'étais guéri ! entièrement guéri ! Je demandai à manger, car j'éprouvais une faim dévorante. »

Le Père Chiniquy ajoute : « Je me rappelai ma première guérison, et je compris parfaitement qu'elle n'avait pas été plus miraculeuse que la seconde. Dans l'un et l'autre cas, mon Dieu, par son Fils Jésus, avait été mon médecin, mon Sauveur et ma vie... »

Après la seconde guérison, il considère donc ses deux visions comme le résultat de ses pensées, de ses préoccupations. Mais après la première, il interprétait la vision des deux saintes comme un pur miracle ; et il s'était même fait représenter en un tableau, mourant et demandant le secours de sainte Anne et de sainte Philomène qui lui apparaissaient assises sur un nuage d'or étincelant de lumière et qui le guérissaient. — Supposons qu'à cet instant

on lui eût demandé de parler de ses sentiments religieux et de décrire exactement sa foi, il n'eût pas manqué de certifier qu'il avait vu sainte Philomène. — Et pourtant, quelques mois après, il reconnaissait le caractère imaginaire et la valeur très secondaire, même nulle, de cette vision. — A fort peu de jours de distance, il interprétait donc le même phénomène d'une manière absolument opposée, et cela le plus sincèrement du monde. — Si nous voulions faire usage de ce témoignage du Père Chiniquy comme d'un document, la description des phénomènes visionnaires demeurerait valable; mais il s'agirait de contrôler l'interprétation que l'auteur en donne en tenant compte de ce qu'on pourrait appeler par métaphore sa *cœnesthésie spirituelle*, c'est-à-dire le faisceau de ses croyances, de ses impressions, de ses émotions à un moment donné. ¹

Le témoignage étant admis en principe, ces exemples nous montrent avec quelle prudence il faudra agir. Aucune précaution ne devra être négligée et il sera sage de ne pas accepter comme parole d'évangile toutes les observations de tout le monde. Il arrive, en effet, assez souvent que les apôtres de telle ou telle croyance, les propagateurs d'un mouvement religieux spécial racontent leurs expériences dans un but de propagande ou d'édification. Involontairement, inconsciemment quelquefois, ils présentent alors leurs observations sous un certain angle qui les déforme ou les altère. Il y a lieu d'examiner de près des témoignages de cette sorte; il faudra chercher à éliminer ce qu'il peut y avoir d'exagéré ou d'amplifié dans leur teneur, et surtout il faudra tenir compte de la personnalité de celui qui les apporte. Un travail de

¹ Voir *Cinquante ans dans l'Eglise romaine par le Père Chiniquy*, tome I, chapitre XXX.

trriage, souvent assez difficile et délicat, s'imposera dans ces cas-là ; ce sera le devoir du théologien d'écarter, par une étude attentive du tempérament religieux du témoin et du but de son écrit, les causes d'erreurs que de tels témoignages présentent. Ainsi, quand un ancien buveur relevé ou un membre de l'Armée du Salut racontent, dans un journal religieux, leur conversion et la manière dont ils ont été retirés de leur misère morale et de leur péché pour naître à une vie nouvelle, il y a, dans leur témoignage, une intention évidente de propagande ou d'édification. Nous ne disons pas qu'il faille suspecter leur sincérité ; mais il faudra tenir compte de cette intention, examiner leur témoignage sans perdre de vue le but qui l'a suscité et, négligeant ou laissant de côté tout ce qui est exhortatif, ne conserver, pour les étudier, que les faits positifs qu'ils affirment comme tels.

Il peut se trouver aussi que nous ayons à faire à *un double ou à un triple témoignage*. Nous avons en vue ici les cas où les paroles de quelqu'un sont rapportées par une autre personne. Ces cas sont assez fréquents, dans *les missions* par exemple. Les conversions et les expériences religieuses des indigènes nous sont généralement racontées par les missionnaires qui nous rapportent avec plus ou moins d'exactitude, en les abrégant ou en les commentant, les conversations qu'ils ont eues avec leurs ouailles. Ces rapports sont presque toujours rédigés pour les Eglises-mères. Ils ne détaillent pas, chaque fois tex-

tuellement, les expressions dont les indigènes se sont servis. Souvent ils ne sont qu'un résumé, fait après coup et au courant de la plume, de plusieurs confessions d'un même individu, s'étageant sur des mois, quelquefois des années. On conçoit facilement combien de chances d'erreur peuvent se glisser dans de pareils comptes rendus. Il ne faudra les aborder qu'avec beaucoup de prudence.

Quelques exemples rendront plus claire l'idée de cette inexactitude que l'on peut rencontrer quelquefois dans le témoignage. Nous avons examiné avec soin les numéros du *Journal des Missions de Paris* de l'année 1826 à l'année 1858, pour y chercher des faits de conversion. Or, une des premières choses qui nous ont frappé au cours de cette revue rapide, c'est la fréquence des récits de conversion durant les années qui correspondent à la période du Réveil dans les Églises de langue française. Pendant ces années-là, les missionnaires envoient des descriptions longues et détaillées d'une foule de conversions ; ils rapportent souvent les paroles mêmes des néophytes, mais ces expressions ont une apparence tellement européenne, le langage dans lequel ces sauvages s'expriment est si poli, si parfait, que l'on ne peut s'empêcher d'y voir une retouche du missionnaire. Nous sommes persuadé que les missionnaires ont voulu seulement redire ce qu'ils avaient entendu ; mais ils l'ont dit autrement ; leurs croyances et leurs préoccupations s'y reflètent ; les observations de l'indigène sur lui-même ont passé par

un cerveau européen et par une expérience religieuse du Réveil, avant de parvenir jusqu'à nous ; le double témoignage à travers lequel nous les recevons les a, sinon dénaturées, du moins considérablement agrémentées d'éléments étrangers. D'autres fois il semble que le témoignage de l'indigène lui-même est suspect, grâce aux leçons qu'on lui a inculquées et qui lui dictent, pour ainsi dire, le langage à tenir. Nous rencontrons, en effet, des descriptions de scènes qui se passent auprès des lits de maladie ou de mort et dans lesquelles le missionnaire questionne et le néophyte répond comme à un catéchisme appris par cœur. Peut-on considérer ces réponses comme la description de l'état d'âme du païen converti ? Ce serait, nous semble-t-il, quelque peu téméraire ; et il est préférable, dans de tels cas, de suspendre tout jugement.

Voici quelques portions d'une conversation rapportée par le missionnaire Ferry¹. Il parle avec une Indienne, nommée Eliza, de l'île de Mackinaw (lac Michigan) : « Vous dites qu'avant que vous eussiez la paix de Christ, vous étiez très misérable et que vous avez prié longtemps avant d'être délivrée ; pensez-vous que ce soit le mérite de vos prières qui vous ait obtenu de Dieu la paix dont vous jouissez maintenant ? »

« — Non, si je suis chrétienne, c'est que Christ a eu compassion de mon âme, c'est qu'il est mort pour les pécheurs, et c'est par un effet de la miséricorde de Dieu que des missionnaires sont arrivés dans ce pays pour m'instruire. »

« — Ne vous est-il jamais venu dans la pensée que vous pourriez bien être dans l'erreur ? »

« — Non, j'ai toujours senti l'assurance que Dieu a sauvé mon âme ; et plus j'ai réfléchi à ma vie passée, plus je me suis sentie

¹ *Journal des missions de Paris*, an. 1831, p. 198-208.

« rapprochée de Dieu, plus je me suis humiliée devant Lui et plus
« j'ai désiré de vivre pour Lui seul. »

« — Mais si Dieu vous ôtait son Esprit et vous abandonnait à
« vous-même, que pensez-vous que vous deviendriez ? »

« — Je ne serais plus bonne à rien. »

« — Craignez-vous que Dieu vous ôte son Esprit ? »

« — Non. »

« — Pourquoi ? »

« — C'est qu'Il a promis dans sa parole de garder ceux qui se
« confient en Lui ; et je crois qu'il est fidèle à sa parole... »

« — Il y a eu un an au printemps que vous fûtes baptisée et
« reçue dans l'Église ; pourriez-vous me dire quelque chose des
« sentiments que vous eûtes alors relativement au baptême et à
« la Cène ? »

« — Quand j'en compris le but, quand je sus que c'était Jésus-
« Christ qui avait institué ces sacrements et dans quel but il
« l'avait fait, je désirai vivement d'être baptisée et de recevoir
« la Cène du Seigneur. Rien dans ce monde ne me paraissait
« comparable à la jouissance d'un si grand privilège. Lors de mon
« baptême, je promis solennellement de me consacrer à Dieu, et
« je sentis réellement en mon cœur chaque parole que je pronon-
« çais ; je sentis que j'étais tout entière au Seigneur et que je
« n'étais plus à moi-même ni au monde. Mon bonheur était si
« grand que je ne puis le décrire. Il en fut de même lors de ma
« participation à la Sainte-Cène ; j'y allai avec l'amour de mon
« Dieu dans le cœur, et en recevant le pain et le vin, je ne pus
« être assez reconnaissante envers Dieu de ce qu'il m'avait permis
« de m'approcher de sa table. Il me semblait que je n'y revien-
« drai pas une seconde fois, et que désormais je serais assise à
« table dans le Royaume des cieux. »

Le dialogue continue dans des termes approchants. On ne peut faire autrement, en lisant ces paroles, que de se demander si Eliza, la pauvre Indienne, les a réellement prononcées. Elles portent la marque de certaines formules consacrées, en usage dans le protestantisme orthodoxe, et n'ont aucune couleur locale.

Voici encore un exemple de ces conversations¹. Celle-ci a lieu avec un chef, très gravement malade, d'une population de la Nou-

¹ *Journal des missions de Paris*, 1826, p. 167 et suiv.

velle-Zélande. Il s'appelait *Ranghi*. Les missionnaires arrivent chez lui et lui disent : — « Comment vous trouvez-vous aujourd'hui ? »

« — Je suis mal à mon aise et je souffre d'une forte toux et d'un violent mal de gorge. »

« — Nous sommes tous appelés à souffrir, mais vous rappelez-vous d'où proviennent tous les chagrins et tous les maux ? »

« — Oui, il faut les attribuer à la désobéissance de nos premiers parents à la volonté de Dieu. »

« — Et que pensez-vous de la mort ? »

« — Oh ! mes pensées sont continuellement dans le ciel ; le matin, au milieu du jour et durant la nuit, elles y sont toujours. J'espère dans le grand Dieu et en Jésus-Christ. »

« — Ne vous arrive-t-il jamais de craindre que notre Dieu ne soit pas votre Dieu, et de douter si vous serez reçu dans le ciel ? »

« — Je vais dire ce qui se passe quelquefois dans mon cœur quand je suis assis seul dans ma hutte : Je pense que j'irai au ciel, puis je pense qu'il est pourtant possible que je n'y aille pas. Je me dis tantôt que peut-être le Dieu des hommes blancs n'est pas mon Dieu, et tantôt que peut-être il l'est. Enfin, après que j'ai eu de telles pensées, et que mon esprit a été obscurci pendant quelque temps, la clarté y vient de nouveau, et l'espoir qui reste le dernier c'est que j'irai au ciel. Je prie plusieurs fois le jour. Je demande à Dieu de me donner son Esprit afin qu'il demeure en moi. »

Un autre jour il dit : « — J'espère que j'irai au ciel, parce que j'ai cru tout ce que vous m'avez dit de Dieu et de Jésus-Christ... »

« — La mort vous inspire-t-elle de la crainte ? »

« — Non. ... peut-être... »

Quelque temps après, Ranghi mourut avec une grande confiance en Dieu ; il avait été auparavant baptisé.

Ces conversations nous montrent clairement le chef indigène influencé par les questions des missionnaires. Il est préoccupé de leur répondre bien. Il dit « non » et se ravise pour hasarder un « peut-être ». A côté de paroles qui paraissent l'expression exacte de son expérience religieuse, il y en a d'autres qui ont l'air arrangées ou dictées par son désir de plaire aux missionnaires.

L'insuffisance ou plutôt l'infériorité de valeur de ces témoignages éclate lorsqu'on les compare à

d'autres, tels que celui-ci, cité par le missionnaire *Puchey*.¹

Comme on demandait à un naturel de la Nouvelle-Zélande qui voulait être baptisé, ce qu'il éprouvait, il répondit : « Le Saint-Esprit a commencé à creuser à la surface de mon cœur ; mais il n'avance que très lentement ; il semble avoir besoin d'une bêche pour pouvoir plus efficacement travailler à arracher les nombreuses racines qui s'y trouvent ; mon cœur est parfois couvert d'une enveloppe de poussière. »

ou cet autre, cité par le missionnaire *Glardon*²:

Le chef Mothibi, déjà très âgé, vint un jour auprès du missionnaire et lui dit : « Il ne reste rien de moi que des os et ma peau ridée. J'ai entendu la Parole depuis le commencement et je ne l'ai jamais comprise. Mais maintenant je n'ai de repos ni le jour ni la nuit ; mon âme est accablée de tristesse et l'angoisse me consume. Mon intelligence est obscurcie et ma mémoire ne retient plus rien... Je désire me jeter aux pieds du fils de Dieu, dans l'espérance qu'il aura pitié de moi. »

De ces différentes citations, nous ne cherchons à retirer qu'une impression, c'est que les dernières paraissent la traduction authentique et fidèle d'un sentiment religieux, tandis que les autres semblent ne présenter que des observations tronquées ou viciées, grâce au double témoignage par lequel elles ont passé.

Si donc l'observation des phénomènes religieux d'autrui est possible, on ne saurait trop l'entourer de précautions. L'observateur devra être attentif,

¹ *Journal des missions de Paris*, 1836, p. 375.

² *Robert Moffat, l'apôtre des Béchuanas*, par M. Glardon, p. 105-106.

scrupuleux ; il devra se défier des idées préconçues et des solutions hâtives. L'observateur-théologien devra se conduire, non en théologien, mais en observateur, en ce sens qu'il sera dans l'obligation de faire abstraction de toutes les interprétations que sa foi peut lui présenter, tant qu'elles n'auront pas été contrôlées par des faits dûment établis. En un mot, il devra s'en tenir aux mêmes principes scientifiques que n'importe quel autre observateur. Sa recherche sera loyale et sans passion. Dans tout ce qui lui arrivera par le canal du témoignage simple ou du double témoignage, il sera appelé à choisir ; et quelque sympathie qu'il ait pour une observation, si elle lui paraît sujette à caution, il ne devra point s'y attacher inconsidérément, ni lui donner une valeur exagérée.

Tout doit être examiné, mais rien ne doit l'être dans le but de justifier une certaine conception de la foi chrétienne ou un système de théologie personnel. Nous aurons donc le devoir d'aborder toutes les observations que nous pourrons recueillir, non pas comme des gens qui ont déjà trouvé, qui sont fixés sur les points essentiels de la religion et qui ne veulent qu'une justification de leurs convictions, mais comme des gens qui cherchent sans préventions, sans préjugés et sans préférences, à voir *ce qui existe*.

Mais, si l'observation est possible en face des phénomènes religieux, qu'en est-il de l'*expérience* ? Nous avons vu, il y a un instant, qu'un observateur vraiment religieux ne peut guère s'occuper de modi-

fier les phénomènes religieux qui se passent en lui dans le simple but d'instituer des expériences scientifiques. Une certaine pudeur religieuse, un sentiment très juste de respect l'en empêche. Il lui sera donc impossible d'expérimenter sur lui-même, à moins qu'un événement inattendu ne vienne à transformer inopinément sa vie intime, à créer en lui de nouvelles émotions, des aspirations nouvelles, ou à détruire quelque chose qui faisait partie de ses convictions. De nouveaux faits se produiront alors qui, comparés aux anciens, pourront donner lieu à des observations nouvelles et constitueront des expériences. Mais ces grandes crises religieuses n'éclatent qu'une ou deux fois dans une vie ; elles ne fourniront donc que des occasions très rares d'expériences. D'autre part, les conditions de telles expériences seront toujours défavorables.

Un homme qui passe par une crise religieuse ou qui vient d'y passer, fût-il le meilleur des observateurs, subit, en effet, des émotions très vives, capables jusqu'à un certain point de fausser son jugement. Il sera plus enclin à envisager le drame, dont il est à la fois le témoin et l'acteur, sous son angle religieux que sous son angle scientifique. Il aura certainement une explication personnelle de ce drame qui sera, pour lui, la seule possible ; et il lui sera bien difficile de la laisser de côté par loyauté scientifique. En un mot, sa personnalité religieuse étant engagée dans le processus, il comprendra les phénomènes qui se

déroulent en lui autrement que ne les comprendrait un simple spectateur, calme et désintéressé.

Il en donnera peut-être une description très exacte, très complète ; mais, toute son attention étant accaparée par le côté religieux de ces phénomènes, il n'aura jamais l'idée de les utiliser en vue d'une expérience scientifique. Un homme qui se convertit pense à sa conversion et non pas à l'intérêt scientifique de sa conversion ; ses jugements sont tous des jugements de valeur (Werthurtheil). Il observe pour vivre et non pas pour connaître. Ses observations introspectives ne deviennent pas des expériences, parce que chez lui l'intérêt religieux prime tout et réduit l'intérêt scientifique à la portion congrue.

Cependant, plus tard, une fois la crise passée, une fois le bouillonnement de la vie religieuse calmé, les observations du converti concernant les phénomènes d'avant, de pendant, et d'après sa conversion peuvent donner lieu à des expériences qu'il effectuera lui-même.

S'il compare, en effet, ce qu'était un phénomène spécial de sa vie religieuse avant sa conversion avec ce qu'il est devenu après, le voilà instituant une expérience ! Il ne pouvait pas le faire pendant la crise, parce que son attention était absorbée par des préoccupations d'un autre ordre ; mais après, rien ne l'en empêche¹.

² Comp. l'exemple cité plus haut du P. Chiniqy qui revient, après la crise, sur l'interprétation préalablement donnée de sa vision et la modifie.

La vie d'un chacun offre un champ assez restreint, il est vrai, aux expériences religieuses ; la vie religieuse d'autrui, par contre, en offre un bien plus vaste. Là nous avons à faire d'abord à un nombre de cas plus grand. Toutes les vies religieuses connues du passé et toutes celles du présent s'offrent à nous. Il est évident qu'au nom du même scrupule qui l'empêche d'agir dans un simple but de curiosité intellectuelle sur sa propre vie, l'observateur s'interdira d'agir sur la vie religieuse d'autrui. Mais l'intervention personnelle du chercheur est remplacée, dans ce domaine, par une foule d'événements, de transformations sociales ou autres, qui viennent modifier le cours des existences et déformer, changer, dissocier ou associer autrement les phénomènes religieux de ses contemporains.

Parmi ces causes qui peuvent remplacer l'intervention de l'investigateur, nous citerons : le *prosélytisme* des différentes Eglises, les *pressions* exercées sur les âmes par certaines sectes convertisseuses, la *folie religieuse*, le *fanatisme*, la *persécution*, le *changement de position sociale ou de fortune*, les *épreuves*, *deuils*, *maladies*, etc. La nature, les bouleversements sociaux, l'ardeur des convictions, la mort produisent ici ce qu'un observateur scrupuleux n'aurait pas osé faire de son propre mouvement et ouvrent à sa sagacité des voies nouvelles.

Supposons, par exemple, que nous observions la vie toute de dévouement et d'abnégation d'une personne qui s'est récemment

convertie ; nous notons avec soin les différents phénomènes que cette vie présente , nous les examinons de près. Puis, tout à coup l'idée nous vient que, si cette personne jouissait d'une grande fortune, sa conversion n'amènerait peut-être pas, dans sa vie, les phénomènes religieux que nous y constatons. Il faudrait alors pouvoir faire une expérience : doter de suite cette personne de quelques millions et observer ce qui se passerait. Or cela est impossible ; cette expérience est inexécutable, et cela pour des raisons multiples qu'il est inutile d'énumérer. Mais là, des causes indépendantes de notre volonté viennent à notre secours, en mettant d'autres personnes dans la position où nous aurions voulu mettre celle que nous observons, afin de faire sur elle une expérience. Le monde contient une foule de convertis en possession d'une grande fortune ; et, parmi eux, nous en trouverons, sans doute, un ou deux, qui se rapprochent par leur caractère, leur tempérament, leurs habitudes et leurs antécédents de celui que nous examinons. Ces convertis nous fourniront donc les éléments dont nous avons besoin pour notre expérience. Et ainsi la nature, les crises financières, les héritages auront produit ce que nous ne pouvions exécuter par une intervention personnelle. Il se peut aussi que notre converti pauvre fasse tout à coup lui-même un héritage, ou se trouve, grâce à des circonstances nouvelles, en possession d'une fortune inespérée. Dans ce cas-là, l'expérience que nous désirons faire nous sera présentée dans de meilleures conditions encore. Cet héritage ou cet enrichissement subit auront remplacé notre intervention. L'expérience, tout à l'heure impossible, deviendra facile et nous en profiterons.

Autre exemple : En étudiant la foi de quelques chrétiens éclairés, au courant du mouvement de la critique moderne, l'idée nous vient que leur foi présenterait de tout autres caractères s'ils n'avaient pas ces connaissances intellectuelles. Il est de toute évidence que nous ne pouvons supprimer de leur intelligence ce qui s'y trouve et ainsi instituer une expérience qui nous éclairerait sur ce point. Mais certains milieux chrétiens nous offrent ce que nous cherchons. Il y a des sectes qui se tiennent soigneusement en dehors du mouvement critique et considèrent encore la Bible comme tout entière d'inspiration divine. Dans ces sectes, nous pourrions trouver des hommes, éclairés sur tous les points, mais rejetant les idées de la critique d'une façon absolue. L'observation de leur foi nous fournira ce que nous désirions. Il se peut fort bien aussi que l'un des chrétiens que nous observions, grâce au prosélytisme d'un ami

sectaire, change de convictions et rejette tout à coup ces idées critiques qu'il acceptait. Dans ce cas-là, l'expérience que nous n'aurions pas pu instituer, par motif de conscience, se trouvera instituée, et d'une manière bien plus complète encore, sans notre intervention.

Il est évident qu'une des qualités de l'observateur religieux devra être la promptitude à saisir l'occasion. Ces expériences, dont les éléments sont fournis sans son intervention personnelle, sont nombreuses ; le tout est de savoir en profiter, de les faire au moment où la possibilité s'en présente.

Un esprit toujours en éveil verra à tout instant surgir devant lui de ces occasions propices, et il aura sans cesse des moyens nouveaux de vérifier les observations déjà faites par des expériences de cette sorte.

Nous pouvons donc affirmer que l'observation et l'expérience sont toutes deux possibles dans le domaine des phénomènes religieux.

L'expérience ne sera jamais produite par l'intervention intentionnelle de l'observateur ; mais elle lui sera fournie du dehors. Il suffira qu'il sache utiliser les événements et les causes de toutes sortes qui agissent autour de lui.

APPENDICE

Exemples d'observations et d'expériences théologiques

OBS. I. — Nous avons rassemblé, dans le but de les examiner de près, une centaine de *cas de conversion*, pris au hasard dans les *Journaux de la mission de Paris*. Ces cas, nous ne les avons pas

encore étudiés avec soin. Nous n'avons retenu que ceux où les paroles mêmes du converti sont citées, pensant qu'ils offriraient des garanties d'exactitude plus grandes que les autres.

Une observation rapide de ces différents cas nous a montré que, la plupart du temps, les convertis dont il est question témoignent d'un *sentiment du péché très vif* qui a précédé immédiatement leur conversion. Ils parlent « *de leur âme corrompue* » « *de leur misère* » « *des offenses faites par eux au Père.* » Voici quelques-unes de leurs expressions :

« Je ne vois en moi rien de bon; tout a été gâté par mon ingratitude; mes péchés ont cloué le Fils sur la croix. »

« Je crains que les paroles des blancs soient vraies; à ce compte-là, nous sommes tous perdus puisque nous avons fait beaucoup de mal. »

« Je reconnus ma folie, mon incrédulité, la dureté de mon cœur; convaincu de mon péché j'ai crié au Seigneur. »

« Oh! j'ai été un méchant enfant! »

« J'ai été un méchant homme. »

« J'ai été un très méchant homme, le plus méchant de tous, je crois. »

« Je suis trop âgé pour comprendre beaucoup de la doctrine chrétienne, mais je sais une chose qui me paraît suffire, c'est que je suis un pécheur et que Jésus est le Sauveur des pécheurs. »

« Pendant bien des années j'ai été menteur, joueur, sorcier, adultère, et voilà vingt ans que je suis fumeur d'opium. »

« J'ai beaucoup pleuré sur mes nombreux péchés. »

« Laisse-moi parler de l'état de mon âme : je ne comprends plus; j'ai pleuré sur mon péché; cette nuit, j'ai crié de détresse. »

« On la vit couvrir sa figure de ses mains pour cacher ses larmes, et faire monter doucement vers le ciel cette humble requête : O Seigneur, fais pénétrer ta lumière dans ces ténèbres si épaisses. Une autre fois on la trouva dans un endroit solitaire, disant : « O Dieu, tu sais que je suis souillée dès ma naissance; aie pitié de moi. » etc., etc.

Ces passages, pris au hasard dans les récits de conversions dont nous parlons, nous montrent le sentiment d'un mal personnel, d'un péché, d'une souillure, se développant très fortement chez ceux qui vont se convertir. Il est évident que le devoir d'un bon observateur serait de ne pas se borner à cette indication très sommaire; il devrait maintenant rechercher jusqu'à quel point ces divers témoignages sont dignes de foi, et pour cela s'enquérir de l'*Eglise* à

laquelle appartenait les missionnaires qui les rapportent, connaître *les moyens d'évangélisation* qu'ils ont employés, et voir jusqu'à quel point ces moyens ont pu influer sur les sentiments du néophyte. Il faudrait aussi classer ces témoignages d'après les *nations* auxquelles appartiennent ceux qui les ont prononcés. Est-ce qu'un Papou, un Groenlandais, un Chinois ont, au même degré, ce sentiment ? est-ce que leurs langues se prêtent plus facilement les unes que les autres à l'exprimer ? est-ce que, parmi ces témoignages, les uns viennent du *sexe féminin* et les autres du *sexe masculin* ? Voilà autant de questions qu'il s'agirait d'élucider pour rendre l'observation plus intéressante, et pour pouvoir l'utiliser. Mais nous n'avons pas le temps de nous livrer à ce travail pour le moment. Aussi bien notre intention n'est que d'indiquer la marche à suivre.

Obs. II. — A côté de cette série d'observations, plaçons-en une autre. Au cours de notre ministère, nous avons remarqué que la plupart des personnes qui se tiennent à l'écart des églises et ne veulent pas entendre parler de conversion, de nouvelle naissance, etc., ont un sentiment très vif de *leur propre justice*. L'idée du péché ne les tourmente pas ; le tragique des luttes morales, si réel pour d'autres, leur échappe ; la nécessité d'un repentir leur est étrangère. Pour ces personnes, la religion se réduit à une morale élevée qu'il faut s'efforcer de poursuivre. La vie leur apparaît davantage comme un développement harmonieux que comme un combat. Il est évident que cette observation superficielle demanderait à être approfondie ; nous l'avons faite en passant ; il s'agirait de la compléter en envoyant de nombreux *questionnaires* rédigés convenablement. Nous la citons ici, parce qu'elle nous semble la contre-partie directe des observations précédentes. Les premières nous poussent à statuer *un rapport entre le sentiment du péché et la conversion* ; les secondes nous amènent à statuer *un rapport entre le sentiment de propre justice et la non-conversion*.

Obs. III. — Ces deux séries d'observations sont, à leur tour corroborées par *celles de M. James*. Celui-ci, à la suite d'un assez grand nombre de citations, divise les individus religieux en deux catégories (qui ne sont pas, du reste, absolument fixées) les *healthy-minded* et les *sick souls* ; les uns sont optimistes et ne se convertissent pas ; les autres sont d'un tempérament plutôt pessimiste et passent par une crise religieuse plus ou moins violente.

Exp. I. — Comme nous le disions, ces observations ne sont pas suffisantes pour permettre une classification définitive ; mais

elles sont un acheminement vers plus de lumière. Il s'agira maintenant d'y ajouter des *expériences*. Elles nous ont, en effet, permis de penser qu'il y a certains rapports de dépendance entre le sentiment du péché, du mal, et la conversion. Mais nous ignorons encore presque tout de ces rapports. Pour les étudier, rien de plus simple que d'instituer l'expérience suivante : nous prendrons la vie d'un *grand converti*, de *Luther* par exemple ou de *Tolstoï*, et, d'après les documents que nous en possédons, nous suivrons dans cette vie les *phénomènes qui se rapportent de près ou de loin au sentiment du péché* avant et après la conversion : *la frayeur religieuse, le repentir*, etc. Nous ferons la même chose pour d'autres *convertis* anciens ou modernes.

Exp. II. — Puis, parallèlement, nous prendrons des vies religieuses dans lesquelles la conversion n'a tenu aucune place : celles des *adeptes de la mind-cure* étudiés par W. James, par exemple, quelques-uns des cas cités par M. Lucien Arréat dans son ouvrage : *le Sentiment religieux en France*, etc., etc. ; nous les étudierons de la même manière ; nous chercherons à distinguer s'il y a dans ces vies des traces du sentiment du péché ou si, au contraire, il en est totalement absent. Tandis qu'auparavant nous ne faisons que des observations, nous faisons maintenant des expériences, parce que nous travaillons avec *l'intention spéciale* de voir s'il y a un rapport entre le sentiment du péché et la conversion : de plus nous étudions des phénomènes qui se modifient, qui ne restent pas les mêmes.

En effet, chez certains des sujets examinés la conversion s'est produite ; chez d'autres elle n'a jamais eu lieu ; la nature, le hasard, la Providence nous fournissent ici la modification que l'investigateur ne pouvait produire lui-même. Nous avons devant nous des types religieux avec conversion et des types religieux sans conversion ; nous les examinons tous au point de vue du rôle que joue chez eux le sentiment du péché ; et ainsi nous pratiquons une expérience qui nous donnera des résultats ou conformes ou contraires à ceux que nos observations précédentes nous avaient procurés.

CHAPITRE II

L'Idée a priori et le Doute expérimental.

§ 1. *Rôle de l'idée a priori en science.*

Nous avons dit que l'observateur doit se garder, avec soin, de toute idée préconçue, et ne pas se laisser influencer dans ses jugements, par ses propres opinions ou par ses convictions. Cependant, il n'en faudrait pas conclure que l'idée préconçue est rigoureusement bannie de la science. Elle a, au contraire, son rôle à jouer là comme ailleurs ; mais ce rôle est bien déterminé ; il ne doit point être exagéré.

L'idée préconçue ou *a priori* ne peut être considérée, en science, que comme une *hypothèse*. En tant que telle nous allons voir qu'elle est appelée à rendre d'importants services. Mais gardons-nous de lui faire dépasser les limites de ce rôle ; elle nous conduirait alors dans un labyrinthe d'erreurs dangereuses ; elle nous ferait immédiatement franchir les bornes du domaine réservé à la science. Voici ce que dit à ce propos Claude Bernard :

« Chaque homme se fait de prime abord des idées
« sur ce qu'il voit ; et il est porté à interpréter les
« phénomènes de la nature par anticipation avant de
« les connaître par expérience. Cette tendance est

« spontanée ; une idée spontanée a toujours été et
« sera toujours le premier élan d'un esprit investi-
« gateur. Mais la méthode expérimentale a pour objet
« de transformer cette conception *a priori*, fondée
« sur une intuition ou un sentiment vague des cho-
« ses, en une interprétation *a posteriori* établie sur
« l'étude expérimentale des phénomènes..... Le méta-
« physicien, le scolastique et l'expérimentateur pro-
« cèdent tous par une idée *a priori*. La différence
« consiste en ce que le scolastique impose son idée
« comme une vérité absolue qu'il a trouvée et dont
« il déduit ensuite par la logique seule toutes les
« conséquences. L'expérimentateur, plus modeste,
« pose au contraire son idée comme une question,
« comme une interprétation anticipée de la nature,
« plus ou moins probable, dont il déduit logiquement
« des conséquences, qu'il confronte à chaque instant
« avec la réalité au moyen de l'expérience..... L'idée
« expérimentale est donc aussi une idée *a priori*,
« mais c'est une idée qui se présente sous la forme
« d'une hypothèse dont les conséquences doivent être
« soumises au criterium expérimental afin d'en juger
« la valeur¹. »

Autrement dit, une idée quelconque émise sur un sujet donné ne prend de valeur scientifique que lorsque les conséquences qu'elle implique ont été vérifiées dans les faits. Jusqu'à ce moment, toute vraie qu'elle puisse paraître, elle reste une hypothèse scien-

¹ Cl. Bernard : ouvrage précité, p. 45-46.

tifique. Il en résulte que des vérités morales et religieuses qui sont pour nous incontestables, parce qu'elles s'imposent à notre conscience, peuvent et doivent rester, au point de vue scientifique, des hypothèses, tant qu'elles n'ont pas été corroborées par des observations sérieuses. Ce principe est absolu en science. Il est normatif dans tous les cas. On ne saurait, sous aucun prétexte, le rejeter. Et voici la très-grave conséquence qu'il entraîne pour ce qui touche aux convictions religieuses. Une conviction n'a pas de valeur scientifique ; elle reste hypothétique pour la science tant que les conséquences qu'elle implique n'ont pas été vérifiées expérimentalement. Elle est une idée préconçue pour le savant ; mais, comme telle, elle peut orienter les recherches dans une certaine direction ; elle a donc un rôle important à jouer et il ne faut pas le méconnaître.

Reprenons les exemples cités dans l'appendice du chapitre précédent ; et nous verrons plus clairement la place que doit tenir l'idée *a priori* en science. Nous avons observé (Obs. I) des cas de conversions dans les champs missionnaires. De là nous avons été conduit à statuer un rapport possible entre le sentiment du péché et la conversion. Qu'est-ce qui nous y a conduit ? Evidemment une idée qui a traversé tout à coup notre cerveau au moment où nous lisions les témoignages des indigènes. Nous avons été frappé par une similitude partielle des différents témoignages et nous nous sommes dit : « N'y

aurait-il pas un rapport entre le sentiment du péché et la conversion dans les cas que nous observons ? » Cette idée n'avait aucune valeur scientifique au moment où elle s'est présentée à notre esprit. Mais elle a servi de fil directeur à nos observations subséquentes ; nous les avons faites en vue de vérifier le bien-fondé de cette idée ; et nous avons constaté qu'en effet les témoignages recueillis semblaient la corroborer. Mais les observations n'étaient pas en assez grand nombre ; nous ne possédions pas les éléments nécessaires pour confirmer l'hypothèse émise. Elle reste donc une hypothèse jusqu'à ce que d'autres expériences plus concluantes et mieux dirigées aient été ajoutées à celles-ci ¹.

Ce rôle de l'idée *a priori* en science n'a pas été jusqu'à présent suffisamment compris par les théologiens. Nous ne voulons pas dire par là que les théologiens ne se soient jamais servis des idées *a priori*. Au contraire ! Il y a autant d'idées *a priori* que de systèmes théologiques, c'est-à-dire presque autant que de théologiens. Et cela s'explique par le fait que les systèmes théologiques reposent généralement sur les convictions de leurs auteurs, considérées par eux comme des vérités d'assentiment général. Or, si cela

¹ Notez bien que nous sommes convaincu, religieusement parlant, qu'il y a un rapport entre le sentiment du péché et la conversion ; c'est pour nous une vérité religieuse indéniable. Mais, au point de vue scientifique, nous ne tenons aucun compte de cette conviction ; nous la considérons, à ce point de vue, comme une idée *a priori* qui demande vérification.

est légitime au point de vue religieux, ce ne l'est pas au point de vue scientifique. Nous n'entendons nullement infirmer les convictions de qui que ce soit. Chacun est libre de penser et de croire comme il l'entend ou comme il s'y sent obligé ; chacun a le droit d'édifier un système de théologie en prenant comme base ses propres convictions. Mais nous tenons à faire remarquer qu'un pareil système n'aura de valeur scientifique qu'à une seule condition, c'est que les idées sur lesquelles il repose soient considérées comme des hypothèses jusqu'au moment où elles auront été soumises au criterium de l'expérience. Et malheureusement nous manquons encore des moyens nécessaires pour vérifier expérimentalement ces idées ; nous manquons d'observations et d'expériences sur les phénomènes religieux. Tout un travail nous fait défaut, un long travail que l'on commence seulement à entreprendre, et qui consisterait à réunir les faits religieux de tout ordre, à les classer, à observer leurs particularités, leurs différences, leurs ressemblances, en un mot à les étudier minutieusement et dans tous leurs détails.

Ce travail n'étant pas encore fait, que se passe-t-il ? Chaque théologien se voit forcé, pour édifier sa science, de s'appuyer sur ce qu'il connaît, c'est-à-dire sur sa propre expérience, sur les idées qui forment son patrimoine religieux ou sur un consensus universel très vague. Il l'édifie sur cette base insuffisante ou incomplète ; il érige ce que la science ne

peut considérer que comme des idées *a priori* en vérités de fait ; et de là découle que, si son système a une valeur philosophique et même religieuse incontestable, il n'a aucune valeur scientifique et expérimentale. Il s'est trouvé parfois, qu'en suivant ce mode de faire, les théologiens ont accompli une besogne utile ; leurs systèmes ont édifié, fortifié, éveillé et éclairé la foi de plusieurs âmes qui se posaient les mêmes problèmes qu'eux et avaient besoin de solutions similaires. Mais ils n'ont pas fait de la science ; il n'en feront jamais à moins de considérer les affirmations de leur foi et de leur conscience comme des hypothèses qui doivent être soumises au criterium expérimental des faits.

On peut se récrier devant une pareille thèse et la croire subversive et dangereuse. Elle le serait si elle exprimait la nécessité de modifier notre attitude de croyants en face des vérités religieuses qui nous sont imposées dans notre conscience. Mais tel n'est pas le cas. Notre attitude de chrétiens doit être indépendante de notre attitude de chercheurs scientifiques ; mais réciproquement, en tant qu'investigateurs en science, nous ne devons pas accepter comme vérités scientifiques les idées ou les convictions chrétiennes que nous possédons avant qu'elles aient été sanctionnées par des faits dûment observés. Cette condition est indispensable si nous voulons que notre science soit une science, et non pas une suite d'affirmations et de raisonnements, justifiables seulement aux yeux de chrétiens déjà convaincus.

Il faut se rappeler, en effet, que toutes les sciences ont comme but unique de connaître les relations des phénomènes entre eux, et non pas de résoudre le problème de la cause première. Si la théologie veut être une science, il faut donc qu'elle borne ses prétentions. Elle ne pourra conserver ce nom qu'en renonçant à discuter des problèmes de métaphysique. Nous ne songeons pas à dénier aux théologiens le droit de s'occuper de ces questions-là. Mais qu'ils avouent simplement que, lorsqu'ils s'en occupent, ils ne font plus de la science au sens strict du terme!

Ces observations pourraient conduire à diviser la théologie en deux grandes parties. A l'une de ces parties, on réserverait exclusivement le nom de théologie expérimentale ou scientifique; elle comprendrait l'étude complète de tous les phénomènes religieux et s'interdirait soigneusement toute intrusion dans le domaine métaphysique, toute conclusion motivée par de simples jugements de valeur. L'autre partie serait la philosophie de cette science et jouerait vis-à-vis d'elle un rôle analogue à celui de la philosophie de l'histoire en face de l'histoire; elle serait à peu près ce qu'est maintenant la dogmatique, avec la différence qu'elle pourrait partir de faits plus nombreux, mieux étudiés et, par conséquent, plus généralement admis.

Nous tenons à bien distinguer ce que nous voulons dire de ce qu'on nous fera peut-être dire. Nous ne prêchons pas l'abandon des convictions; nous ne demandons pas qu'on les considère comme des hypo-

thèses dans la vie pratique. Notre idée est très différente. Ce qui nous semble possible et légitime, c'est de les tenir pour des hypothèses lorsque nous nous livrons à un travail scientifique, dans les limites de ce travail, et jusqu'au moment où elles auront été soumises au criterium expérimental.

Il est utile peut-être d'insister sur cette pensée. Elle n'est que la réclamation des droits de l'esprit scientifique. Mais elle a été souvent mal comprise et mal interprétée. On a voulu voir du danger là où il n'y en a, en réalité, point du tout. Ce n'est pas une négation de nos idées *a priori* que nous préconisons ; nous réclamons simplement que, lorsqu'on les emploie à un but de recherche scientifique, on mette devant elles un point d'interrogation. Cela ne veut pas dire qu'elles resteront toujours hypothétiques ; il se peut que des résultats ultérieurs légitiment au point de vue scientifique leur vérité. Cela ne veut surtout pas dire qu'elles sont des hypothèses au point de vue religieux ; dans le domaine de la vie intime, elles ont et elles conserveront la valeur absolue que nous leur connaissons et que nous ne songeons pas un instant à leur enlever. Les convictions religieuses ne sont donc aucunement menacées par ce que nous réclamons ; tout ce qui peut leur arriver, c'est d'être déclarées invérifiables au point de vue scientifique ou d'être confirmées comme vérités à ce même point de vue. Cette alternative n'a rien qui puisse nous effrayer ; elle ne peut que nous plaire. Car soit dans un cas,

soit dans l'autre, elles conserveront pour nous la valeur normative qu'elle ont dans notre vie intime. Considérer comme hypothétique dans le domaine de la science ce que nous affirmons être vrai, d'une vérité indéniable, dans le domaine religieux de la vie intime ne nous paraît ni dangereux, ni blâmable. C'est de la simple franchise. C'est reconnaître que, pour faire de la science, nous nous soumettons aux conditions exigées par l'esprit scientifique. Nous n'abandonnons rien de ce que nous possédons. Nous adoptons simplement, pour un temps donné et afin d'accomplir un certain travail, un point de vue dit scientifique, qui ne détermine en aucune manière notre vie intime, qui n'a rien à faire avec elle. C'est une attitude intellectuelle que nous acceptons afin de pouvoir travailler, non une attitude morale. En tant que chrétiens, nous pouvons en même temps, sans aucun dommage pour l'œuvre que nous entreprenons, réserver le champ tout entier de notre vie intime. Les hommes de science n'agissent du reste pas autrement ; ils ont chacun des idées, des convictions, toute une vie intérieure qui diffère selon leur personnalité ; mais, quand ils s'occupent de leur science, ils adoptent tous un point de vue unique et ils considèrent comme des hypothèses les idées qui n'ont pas encore passé au crible du critère expérimental. Ce ne sont pas les conditions de la vie qui sont modifiées par une telle attitude : ce sont celles de la recherche seulement. Considérer nos idées *a priori* comme des

hypothèses lorsque nous nous occupons de science ce n'est donc, en aucune façon, modifier la valeur vitale qu'elles peuvent avoir pour nous, c'est simplement déterminer leur rôle scientifique. Il était indispensable de bien élucider cette question et d'établir une fois pour toutes la différence absolue des deux domaines de la vie et de la science. Vivre n'est pas connaître et connaître n'est pas vivre. Notre connaissance est soumise à certaines conditions que notre vie déborde de toutes parts. Or ce n'est pas restreindre sa vie que de savoir accepter ces conditions ; c'est reconnaître avec humilité les limites de notre intelligence.

Un exemple rendra notre idée plus claire. César Malan fils, dans son livre *la Conscience morale*, entreprend une analyse de l'obligation morale. Son analyse le conduit à statuer en elle deux facteurs : un *sujet* qui est l'homme, le moi, dans ce qu'il a de plus intime, le principe inconscient de la volonté, et un *objet* qui est l'action de Dieu sur ce principe inconscient de la volonté. Cette décomposition de l'obligation morale en un sujet et un objet n'était certes pas, selon lui, une idée *a priori*. Il la tenait pour le résultat d'une observation introspective, longuement et consciencieusement menée ; cette conclusion avait devant sa conscience propre une autorité normative ; elle s'imposait à lui comme une vérité indiscutable, parce qu'elle découlait en droite ligne des phénomènes religieux qu'il avait observés dans sa vie intime. Il parlait de cette idée pour édifier toute sa théologie. Et jusque là, il n'y a rien à critiquer. Mais, du moment où Malan propose sa théologie à d'autres, du moment où il veut faire œuvre de science, il s'agit que cette œuvre soit basée sur des vérités reconnues par tous. Or l'idée centrale de son système, si elle est une vérité pour lui et pour d'autres aussi, ne l'est pas nécessairement pour tous. Tant que le témoignage de Malan sur l'obligation n'aura pas été corroboré par d'autres témoignages nombreux et bien étudiés, il reste une idée *a priori*, une hypothèse ou une observation isolée,

qui pourra aiguiller les travaux dans une certaine direction, mais qui n'a pas une valeur définitivement acquise, une valeur scientifique.

Presque tous les travaux théologiques, examinés sous cet angle, ne garderont qu'une valeur philosophique ou une valeur d'édification religieuse. Quelques-uns contiennent des observations introspectives de vie personnelle précieuses et utilisables. Enfin la plupart présentent des explications des phénomènes religieux qui, à titre d'hypothèses, conduiront sans aucun doute à des expériences fécondes. Mais ce qui nous manque, encore une fois, ce qu'il faut à tout prix entreprendre, c'est la collation et l'observation de faits religieux multiples et de toutes sortes ¹.

¹ Nous ne nous méprenons pas sur l'importance de la question soulevée dans ce paragraphe. C'est celle de la différence entre la connaissance scientifique et la connaissance religieuse. Cette différence a fait l'objet de dissertations nombreuses et compliquées. Presque toutes les dogmatiques modernes commencent par une théorie de la connaissance dans laquelle l'auteur s'efforce généralement d'établir la légitimité scientifique de la connaissance religieuse. Ce qui nous frappe dans ces efforts, c'est précisément cet acharnement à faire de la connaissance religieuse quelque chose de semblable à la connaissance scientifique, à donner aux postulats de la conscience religieuse une portée scientifique. Pourquoi vouloir unir à tout prix deux choses d'ordres absolument différents ? C'est inutile et, de plus, dangereux ; cela nuit à la fois à la science et à la religion. La vraie science n'a jamais nié la connaissance religieuse ; elle n'a fait que l'ignorer et déclarer qu'elle était en dehors de sa compétence ; son principe même lui interdit de la juger. Pourquoi donc les théologiens s'opiniâtrent-ils à donner à la connaissance religieuse une valeur scientifique ? Cela vient de deux causes. La première est un culte exagéré de la science ; on oublie que la science n'est qu'une attitude intellectuelle, et jusqu'à un

§ 2. *Origine de l'idée a priori.*

Nos idées a priori ne résultent pas d'un raisonnement ; elles naissent plus ou moins spontanément en nous. Leur lieu d'origine est, au fond, le sentiment ; elles sont, en dernière analyse, des intuitions qui nous saisissent, non pas au hasard de notre fantaisie, mais en face des phénomènes que nous observons. Notre esprit est ainsi fait que, mis en face d'un phénomène quelconque, il propose immédiatement une explication de ce phénomène ; il sent s'éveiller en lui

certain point conventionnelle, de l'homme vis-à-vis du monde, attitude destinée à lui permettre de classer et d'organiser d'après les lois de sa pensée. La seconde est une méconnaissance des données religieuses essentielles ; on oublie qu'elles sont des vérités de sentiment inatteignables aux sens.

La théologie ne sera une science qu'à condition de considérer les convictions intimes de l'individu comme des hypothèses à vérifier. Mais, d'autre part, jamais une science théologique n'embrassera le cycle entier des choses religieuses, jamais elle n'expliquera ce qui n'est pas vérifiable expérimentalement. A côté de la science, il restera toujours une place pour la spéculation métaphysique, la philosophie religieuse, etc. Il faut seulement séparer ce qui est science de ce qui ne l'est pas, accepter les conditions de la science lorsqu'on veut s'en occuper, et nettement affirmer qu'en partant des données subjectives de la conscience, comme de vérités incontestables, on n'est plus sur le terrain scientifique.

Voici quelques mots de Pasteur qui confirment cette manière de voir : « La science ne doit pas s'inquiéter en quoi que ce soit des conséquences philosophiques de ses travaux. Si, par le développement de mes études expérimentales, j'arrivais à démontrer que la matière peut s'organiser d'elle-même en une cellule ou en un être vivant, je viendrais le proclamer dans cette enceinte avec la légitime fierté d'un inventeur qui a la conscience d'avoir fait une

une conscience vague des rapports qui unissent ce phénomène à d'autres ; il émet spontanément une idée qui peut être juste ou fausse, qu'il s'agira de vérifier, mais qui, pour le moment, surgit des profondeurs du sentiment et se présente à la raison. C'est cette idée que l'on nomme, en science, *l'idée a priori*, *l'hypothèse* ou *l'idée expérimentale*. Elle est, en effet, le point de départ nécessaire de tout raisonnement expérimental ; sans elle, les observations successives que l'on pourrait faire resteraient à tout jamais stériles et infructueuses. Elle est comme le ressort qui pousse l'esprit dans une direction déterminée et oriente la recherche.

découverte capitale, et j'ajouterais — si l'on m'y provoquait — tant pis pour ceux dont les doctrines ou les systèmes ne sont pas d'accord avec la vérité des faits naturels. C'est avec la même fierté que je vous ai dit tout à l'heure, en mettant mes adversaires au défi de me contredire : dans l'état actuel de la science, la doctrine des générations spontanées est une chimère. Et j'ajoute avec la même indépendance : tant pis pour ceux dont les idées philosophiques ou politiques sont gênées par mes études. »

Il ajoutait :

« Est-ce dire que dans mon for intérieur et dans la conduite de ma vie, je ne tiens compte que de la science acquise ? Je le voudrais que je ne le pourrais pas, car il faudrait me dépouiller d'une partie de moi-même. — En chacun de nous il y a deux hommes : le savant, celui qui a fait table rase, qui par l'observation, l'expérimentation et le raisonnement veut s'élever à la connaissance de la nature, et puis l'homme sensible, l'homme de tradition, de foi ou de doute, l'homme de sentiment, l'homme qui pleure ses enfants qui ne sont plus, qui ne peut, hélas ! prouver qu'il les reverra, mais qui le croit et l'espère, qui ne veut pas mourir comme meurt un vibrion, qui se dit que la force qui est en lui se transformera. Les deux domaines sont distincts et malheur à celui qui veut les faire empiéter l'un sur l'autre, dans l'état si imparfait des connaissances humaines. » (*Vie de Pasteur, par Vallery-Radot, p. 352.*)

On ne peut donner aucune règle pour faire naître dans le cerveau des idées *a priori*. « C'est un sentiment particulier, dit Cl. Bernard, un *quid proprium* qui constitue l'originalité, l'invention ou le génie de chacun. » Nous ne sommes pas les maîtres de nos idées *a priori* ; elles dépendent peut-être de notre caractère, de notre tempérament, de notre hérédité. Elles sont à la base des grandes découvertes et des trouvailles magnifiques ; mais personne ne possède la puissance de les évoquer à son gré. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de les bien utiliser lorsqu'elles se présentent à nous ; et en cela la méthode, une méthode sûre et régulièrement appliquée nous sera le plus précieux des auxiliaires.

§ 3. *Les Idées a priori en théologie.*

En théologie, les idées *a priori* ne manquent pas. Le sentiment religieux nous en fournit une source toujours féconde. En face des phénomènes religieux qu'ils étudiaient, il est naturel que les théologiens aient eu des idées relatives à la cause possible de ces phénomènes. Ce sont même souvent ces idées qui les ont poussés à l'étude des manifestations religieuses ; autrement dit, ce sont souvent les convictions religieuses qui incitent à l'étude de la théologie ; c'est pour chercher à justifier devant son intelligence ce que l'on sent vrai moralement, qu'on se livre à ce genre d'études. Les théologiens ont donc émis généralement

leurs convictions, leurs idées sur l'origine des phénomènes religieux, sur leur enchaînement, sur leur valeur et ils ont cherché à les justifier de diverses manières. Mais une des principales lacunes de leurs ouvrages a été d'oublier que ces convictions, ces idées, si belles quelquefois, si probables, si vraies même pour eux, n'étaient, ne pouvaient être, scientifiquement parlant, que des idées préconçues, et que le principal de la tâche restait encore à faire après qu'on les avait exposées. Nos livres théologiques fourmillent d'idées qui sont peut-être justes et vraies, mais qui, faute d'avoir été traitées avec méthode, restent des idées et n'acquerront la valeur de vérités scientifiques que lorsqu'elles auront été passées au crible du raisonnement expérimental.

On serait en droit de nous demander d'éclairer cet exposé par des exemples. Montrez-nous, pourrait-on dire, quelques idées théologiques *a priori* afin que nous nous rendions bien compte de ce qu'elles sont. A pareille demande, nous répondrons que presque toutes les opinions énoncées dans les Dogmatiques et les Apologétiques chrétiennes peuvent être rangées sous cette dénomination. Il y a certainement des faits religieux ; il y en a beaucoup ; la vie intime des chrétiens en recèle une foule. Mais comment ont-ils été étudiés jusqu'à présent ? Les théologiens se sont presque tous bornés à les interpréter à un point de vue personnel et à en donner des explications basées sur leur expérience indivi-

duelle. Les idées qu'ils ont ainsi mises au jour sont donc, pour la plupart, des idées *a priori*. De telle sorte qu'il faudrait plutôt demander quelles sont, dans les livres de science théologique, les idées non *a priori*.

Nous avons donc devant nous une riche moisson d'idées à vérifier, mais très peu de science constituée. La théologie reste tout entière à reprendre et à recréer sur des bases nouvelles. Elle commence seulement à se dégager des langes scolastiques qui l'ont si longtemps enveloppée; et c'est aux psychologues religieux que revient le mérite de lui avoir, les premiers, montré la voie.

Faut-il en conclure que le travail de plusieurs siècles de pensée théologique est nul et non avvenu? Faut-il dénier toute valeur aux idées de ces hommes profondément convaincus qui, les uns après les autres, ont agité les problèmes les plus importants et ont cherché, par une réflexion mûrie et continue, à découvrir ce qui se passait dans les demeures les plus reculées de leur personnalité? Non. Nous croyons que les conclusions auxquelles ils sont arrivés ne sont nullement indifférentes; elles sont précieuses à un haut degré. Elles nous fourniront un point de départ des plus utiles. L'œuvre théologique immense que nous possédons aujourd'hui constituerait un danger pour des esprits prévenus ou dénués de méthode scientifique, car la somme d'idées plus ou moins probables qu'elle contient est énorme.

Mais, armés des principes d'une méthode rigoureuse, nous pouvons l'employer et y puiser comme à une source abondante d'idées *a priori* qu'il s'agit seulement de vérifier par des expériences. Le tout est de bien s'entendre sur la manière dont nous devons aborder l'œuvre théologique déjà constituée. Nous n'accepterons ses résultats qu'autant qu'ils auront été confirmés par des observations et des expériences répétées.

Partout où ce ne sera pas le cas, nous n'accepterons les idées des théologiens, si vraies puissent-elles paraître au point de vue religieux et moral, que comme des idées *a priori* qui demandent vérification¹.

§ 4. *Le Raisonnement par induction et le Doute scientifique.*

Comment utilisera-t-on les idées *a priori* dans une science régulièrement constituée? A quoi serviront-elles? Elles serviront de point de départ à ce qu'on appelle des *raisonnements par induction*.

« On définit l'induction² en disant que c'est un procédé de l'esprit qui va du particulier au général, tandis que la déduction serait le procédé inverse qui

¹ Comp. James : *Varieties of religious experience*, p. 455 et suiv., où il est question de l'utilité que peuvent avoir les *conceptions philosophiques* en science, si on les considère comme des hypothèses à vérifier. Voir en particulier la critique que M. James fait à ce propos des opinions du Principal Caird.

² Cf. Bernard : Ouvrage déjà cité, p. 72.

irait du général au particulier. » Mais pour peu que l'on veuille discuter un peu ces définitions, on en arrive assez vite à voir que l'esprit humain n'a pas deux manières de procéder, qu'il ne peut raisonner qu'en déduisant par syllogisme, et que le raisonnement par induction n'est, en dernière analyse, qu'un raisonnement déductif d'une nature spéciale. « L'idée « *a priori* qui surgit en nous à propos d'un fait particulier, renferme toujours implicitement et en « quelque sorte à notre insu, un *principe* auquel « nous voulons ramener le fait particulier. De sorte « que, quand nous croyons aller d'un cas particulier « à un principe, c'est-à-dire induire, nous déduisons « réellement ; seulement, l'expérimentateur se dirige « d'après un principe supposé ou provisoire qu'il « modifie à chaque instant, parce qu'il cherche dans « une obscurité plus ou moins complète. A mesure « que nous rassemblons les faits, nos principes « deviennent de plus en plus généraux et plus assurés ; alors nous acquérons la certitude que nous « déduisons. Mais, néanmoins, dans les sciences « expérimentales, notre principe doit toujours rester « provisoire, parce que nous n'avons jamais la certitude qu'il ne renferme que les faits et les conditions « que nous connaissons¹. »

La différence fondamentale entre le raisonnement de l'expérimentateur et le raisonnement connu couramment sous le nom de déductif réside donc dans

¹ Cl. Bernard : Ouvrage cité plus haut, p. 77-78.

l'attitude que nous prenons vis-à-vis des prémisses de ces raisonnements. Le scolastique et le métaphysicien considèrent ces prémisses comme absolument sûres, comme des vérités reçues et garanties par une autorité ou par une tradition infaillibles; l'expérimentateur les considère comme des principes provisoires ou des hypothèses toujours susceptibles d'être révisés ultérieurement. — Le raisonnement expérimental aura donc toujours une forme *dubitative*.

L'homme de science ne formulera jamais ses conclusions que sous bénéfice d'inventaire. Il sera toujours prêt à les modifier si des observations nouvelles les infirment. Ses théories seront toujours temporaires et relatives, puisque son principe n'est pour lui qu'un postulat qui n'a rien d'absolu.

Cette attitude d'esprit de l'expérimentateur est ce que l'on appelle *le doute scientifique*. Ce n'est pas un scepticisme absolu, mais bien plutôt une sorte d'humilité de l'intelligence qui reconnaît ses limites.

Ce doute scientifique est-il dangereux au point de vue religieux? On l'a souvent affirmé et nous voulons essayer de dissiper les craintes qui pourraient naître à ce sujet, dans certains esprits timorés. Là encore, il est indispensable de bien distinguer ce qui est du domaine de la science et ce qui est du domaine de la vie. Un théologien, appelé à étudier les phénomènes religieux, devra-t-il renoncer à ses convictions et les considérer comme douteuses? Nullement; elles conserveront pour lui toute leur

valeur ; il les laissera agir puissamment et largement sur sa vie tout entière. Mais remarquez que ce n'est pas de vie qu'il est question ici. Nous nous occupons uniquement de connaissance, et non pas de ce qu'on nomme, bien à faux quelquefois, la connaissance religieuse, mais de connaissance intellectuelle. Or, dès que nous touchons au domaine intellectuel, il faut rentrer dans la relativité ; il n'est pas possible de parler d'absolu dans la connaissance intellectuelle. Le théologien donc, qui voudra étudier les phénomènes religieux à un point de vue scientifique, devra professer, dans les limites de ses études, le doute scientifique. Il ne devra pas considérer comme des vérités absolues ce qui, dans sa vie intime peut fort bien être cela, mais ne l'est pas encore dans les limites de sa connaissance intellectuelle. — Et, à ce propos, permettons-nous une remarque propre à éclairer notre point de vue. Nous sommes convaincus que l'homme peut acquérir la vérité par ce sens supérieur qui lui a été donné et qui s'appelle la conscience. Mais nous sommes non moins convaincus de ceci : que cette vérité morale, religieuse, intérieure, n'a rien d'intellectuel. Nous pouvons la posséder ; nous ne pouvons pas la comprendre. Il n'est donc pas loisible, il n'est pas légitime de la faire intervenir à titre de connaissance intellectuelle dans les recherches scientifiques. Ou, tout au moins, on ne doit le faire, on ne peut le faire qu'en la considérant comme un postulat, une idée *a priori*, un prin-

cipe provisoire qu'il s'agit de soumettre au criterium des faits.

Il faut bien se rendre compte qu'entre le domaine moral et religieux et le domaine intellectuel, il y a la même hétérogénéité qu'entre le domaine physiologique et le domaine psychologique. On peut statuer entre la vie religieuse et la vie intellectuelle une sorte de parallélisme semblable au parallélisme psycho-physiologique ; mais quant à réduire la vie en connaissance ou la connaissance en vie, il n'y faut pas songer. Par conséquent ne confondons pas les vérités religieuses avec les vérités intellectuelles ; donnons aux premières toute leur autorité dans le champ de notre vie pratique ; mais, quand il s'agit de science, ne leur attribuons pas une valeur scientifique qu'elles n'ont pas. Ma conscience est prosternée devant la vérité qui la saisit et s'empare d'elle ; mais mon intelligence ne peut pas comprendre ce qui ne se présente pas à elle sous les catégories de la connaissance intellectuelle ; elle devra rester dans le doute, si elle est sincère, jusqu'au moment où des vérités encore *a priori* pour elle auront été vérifiées par l'expérience.

Remarquons-le encore, cette attitude, qui est purement une attitude intellectuelle, n'entraîne en aucune façon au scepticisme moral ou religieux ; elle est simplement une conséquence de notre imperfection physique ; elle est l'aveu que nous ne pouvons pas comprendre tout ce que nous pouvons vivre. La vie reste au-dessus de la pensée et de la connaissance ;

le doute scientifique ne l'atteint pas ; il n'a de raison d'être que dans les limites de la science ; c'est là que se borne son rôle et ce serait une erreur morale que de l'étendre plus loin. Mais là il est nécessaire, parce qu'il est la garantie de tout progrès intellectuel méthodique et sûr.

CHAPITRE III

Le Déterminisme scientifique.

A la base de la méthode expérimentale, il y a un principe absolu qui la régit tout entière et dont il s'agit maintenant d'examiner la portée. Nous voulons parler du *déterminisme scientifique*.

« Le principe absolu des sciences expérimentales
« est un *déterminisme nécessaire* et conscient dans
« les conditions des phénomènes. De telle sorte qu'un
« phénomène naturel, quel qu'il soit, étant donné,
« jamais un expérimentateur ne pourra admettre
« qu'il y ait une variation dans l'expression de ce
« phénomène sans qu'en même temps il ne soit sur-
« venu des conditions nouvelles dans sa manifesta-
« tion ; de plus, il a la certitude *a priori* que ces
« variations sont déterminées par des rapports rigou-
« reux et mathématiques. » Voilà le rôle du déter-
minisme en science tel que l'exprime Cl. Bernard ¹.
Et voici la conséquence qu'il en déduit logiquement :
« De ce qui précède, il résulte que si un phénomène
« se présentait dans une expérience avec une appa-
« rence tellement contradictoire, qu'il ne se ratta-

¹ Voy. Cl. Bernard : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 86.

« chât pas d'une manière nécessaire à des condi-
« tions d'existence déterminées, la raison devrait
« *repousser le fait* comme un fait non scientifique. Il
« faudrait attendre ou chercher par des expériences
« directes quelle est la cause d'erreur qui a pu se
« glisser dans l'observation. Il faut, en effet, qu'il y
« ait eu erreur ou insuffisance dans l'observation,
« car l'admission d'un fait sans cause, c'est-à-dire
« indéterminable dans ses conditions d'existence
« n'est ni plus ni moins que la négation de la
« science. »

Au premier abord, ces affirmations tranchantes et positives paraissent quelque peu effrayantes. Comment adopter, pour une science qui s'occupe des phénomènes religieux, un principe aussi exclusif que celui-là, un principe qui écarte toute admission d'un fait sans cause matérielle ? Ne serait-ce pas contester le surnaturel et le miracle, et s'avancer inconsidérément au-devant des pires négations ? Nous croyons que le cas n'est pas aussi désespéré qu'il en a l'air et qu'on peut, qu'on doit même accepter, pour fonder une théologie scientifique, le principe du déterminisme. On nous demandera sans doute de montrer la validité de notre point de vue et de présenter les arguments qui nous poussent à le maintenir malgré les objections et les craintes qu'il soulève. Voici notre réponse :

On se fait souvent de la théologie scientifique une idée fautive ; on lui accorde un champ aux horizons

beaucoup trop vastes ; on prétend qu'elle doit s'occuper d'une quantité de choses dont, en réalité, elle n'a que faire si elle veut rester fidèle à son mandat et s'y confiner. La théologie, telle que nous l'avons définie, est la science qui traite des relations que soutiennent les phénomènes religieux entre eux et avec les autres phénomènes biologiques. Elle n'a pas à se mêler d'autre chose que de ces relations. Ce qui les dépasse ou les accompagne ne la regarde plus. Elle ne pénétrera ni en deçà, ni au delà. Statuer sur la cause première ou sur la cause finale de ces phénomènes, ce n'est pas son affaire ; elle n'a pas à y songer ni à s'en préoccuper. En tant que science, elle n'est pas chargée de faire des incursions dans ce qui est extra-scientifique. Le surnaturel est un domaine qui lui reste fermé. Il n'y a rien là de choquant. Une science expérimentale digne de ce nom, ne doit pas outrepasser ses limites ; elle doit se borner à l'étude des relations, des rapports et ne pas aborder celle des causes premières ou finales. Qu'il y ait place, à côté de cette théologie scientifique, pour une autre branche d'études où les conclusions de la foi et celles de la conscience chrétienne interviendront, nous n'avons garde de le nier ; et nous allons au contraire avoir l'occasion de nous expliquer là-dessus tout à l'heure.

En effet, cette restriction du champ de la théologie nous attirera immédiatement une objection d'ordre religieux. Vous enlevez à la théologie, nous dira-t-

on, toute portée édifiante ; vous la rendez inutile au point de vue de la foi. Nous ferons d'abord remarquer à nos opposants que Cl. Bernard lui-même, lorsqu'il parle du déterminisme comme d'un principe absolu, a soin d'ajouter : « dans les sciences expérimentales. » Le principe du déterminisme n'est absolu qu'en science. Mais la science n'est pas tout ; l'homme ne vit pas de connaissance seulement. Or, en tant qu'hommes, nous possédons dans notre conscience un principe *a priori* non moins absolu, celui de la *liberté*. Ces deux principes contradictoires coexistent en nous ; et si, pour notre travail intellectuel, nous sommes obligés d'adopter le premier, pour notre vie pratique nous faisons constamment usage de l'autre. Là encore, et une fois de plus, nous constatons que l'attitude du chercheur scientifique n'est qu'une attitude intellectuelle, c'est-à-dire contingente, et qu'elle n'entraîne, en aucune façon, l'adhésion de l'être moral tout entier. On peut être un ardent champion de la liberté humaine et la défendre de toutes ses forces, tout en adoptant, pour ses recherches scientifiques, le principe du déterminisme¹. Il n'y a donc pas de danger à craindre ; bien plus, il y a un résultat à espérer, au point de vue religieux, dans l'attitude proposée. En effet si, avec une méthode impeccablement scientifique,

¹ On a vu des cas nombreux d'hommes de science, acceptant pour leur travail les exigences de la méthode scientifique dans toute leur vigueur et qui étaient, en même temps, de parfaits croyants : Pasteur par exemple.

nous arrivons à classer les phénomènes religieux et à les étudier de très près, il y aura certainement un moment où la science théologique se trouvera en possession d'un grand nombre de phénomènes dont elle cherchera, toujours en vain, la cause. Elle n'ira pas plus loin ; elle s'arrêtera là, ne s'autorisant point à franchir un domaine dont les limites lui sont interdites de par son principe. Au point de vue scientifique, il n'y aura plus rien à dire. Mais au point de vue moral et religieux, il n'en sera pas de même. Cette foule de faits, inexplicables par la méthode scientifique, mais dûment reconnus et classés, entourés de toutes parts d'autres faits dont ils seront les causes constatées, et placés comme une série de points d'interrogation aux confins d'une science désormais incontestable, pourront-ils laisser indifférents les cœurs et les consciences des hommes de science même les plus endurcis ? Sûrement ils éveilleront des idées, ils susciteront des questions, ils resteront là, témoins indestructibles de quelque chose d'*inconnu*. Et, quand ceux qui les verront et les constateront entendront d'un autre côté la grande voix d'appel des convaincus, des chrétiens vivants, un éclair s'allumera entre cette voix et ces faits et les réunira sans doute à leurs yeux par un trait de lumière ¹.

¹ Ce sera alors au tour d'une théologie extra-scientifique d'intervenir. La pensée religieuse, s'appuyant d'un côté sur des faits, de l'autre sur les postulats de la conscience chrétienne, pourra édifier une métaphysique et une philosophie religieuse qui répondront,

Nous osons donc affirmer que, tant au point de vue religieux qu'à celui de la franchise scientifique, il y a un intérêt palpitant à construire une vraie science théologique basée sur le principe du déterminisme.

avec plus de sûreté encore que par le passé, aux besoins profonds du cœur humain. — La légitimité de ces travaux demeurera entière, et, loin de perdre à la création d'une théologie plus scientifique, ils en bénéficieront dans une certaine mesure.

Il reste bien entendu qu'à notre point de vue personnel le déterminisme scientifique n'est qu'une convention. Convention nécessaire dès qu'on veut se livrer à une étude quelconque, mais convention au même titre que le langage. Dès que nous voulons atteindre nos semblables et leur communiquer nos impressions, nos désirs, nos volontés, nous faisons usage de mots qui n'ont aucun rapport avec les réalités qu'ils représentent; c'est par pure convention que nous les considérons chacun comme recouvrant entièrement une réalité donnée. Le déterminisme n'est pas plus vrai ni moins vrai que les mots. En soi, il n'est probablement rien, il n'existe pas; mais il représente exactement la manière dont nous connaissons les choses; nous ne pouvons pas nous en passer dès que notre connaissance intellectuelle entre en jeu. Il nous est aussi indispensable lorsque nous étudions que les mots lorsque nous parlons. Mais il n'a, sans doute, pas plus de rapport avec la réalité que les mots n'en ont avec les objets qu'ils signifient. Comme le langage est la condition nécessaire de la transmission de notre pensée, le déterminisme est la condition nécessaire du travail de notre intelligence. C'est en tant que tel qu'il faut l'adopter et non pas comme l'expression d'une vérité métaphysique absolue. Mais il serait parfaitement inutile de songer à le rejeter en science. Les catégories de notre intellect nous forcent à nous en servir; il nous est aussi nécessaire pour penser que nos yeux pour voir. Dès lors, pourquoi vouloir à tout prix l'exclure?

Repousser le déterminisme en science nous paraît aussi ridicule que nier la croyance à la liberté en morale. Il y a quelque chose de plus important que de se disputer sur ces sujets, c'est de savoir reconnaître les conditions inéluctables de notre vie. Or notre connaissance exige le déterminisme; notre vie morale et religieuse exige la liberté. Ce sont deux faits qu'il faut bien admettre puisqu'ils

existent. Chacun se les expliquera à soi-même selon sa philosophie spéciale. Mais quelle que soit l'explication, les faits demeurent. Et l'on sera toujours obligé pour vivre moralement, de croire à la liberté, et pour apprendre à connaître, de croire au déterminisme. Accepter cela, ce n'est résoudre aucun problème, c'est simplement se soumettre aux conditions de notre nature et chercher à progresser dans les limites qui nous sont assignées. L'adoption provisoire du déterminisme, pendant les heures consacrées au travail scientifique, nous paraît donc une mesure sage et logique, qui ne préjuge aucune solution morale et qui, tout en permettant les progrès de la connaissance scientifique, laisse à la conscience le soin de trancher les questions d'intérêt pratique et religieux.

CHAPITRE IV

Du milieu où se passent les phénomènes religieux.

Les physiologistes, appelés à s'occuper de l'application de la méthode expérimentale aux êtres vivants, s'aperçoivent immédiatement de la différence immense qui sépare les corps bruts des corps vivants. La manifestation de leurs propriétés paraît liée chez les premiers aux conditions physico-chimiques extérieures ; chez les autres, elle paraît plus indépendante du milieu extérieur. Il semble, à première vue, qu'il existe dans les corps vivants une sorte de spontanéité, de liberté ; ils n'obéissent pas directement aux lois du milieu extérieur qui les entoure. Cela vient de ce que les phénomènes physiologiques de ces organismes se passent dans des milieux organiques perfectionnés et doués de propriétés physico-chimiques constantes. Ces milieux, que Cl. Bernard qualifie de *milieux intérieurs*, conservent des rapports d'équilibre et d'échange avec le milieu cosmique extérieur, mais ils ne se confondent pas avec lui tant que la vie les anime. Ils doivent être étudiés à part ; il faut tenir compte de ce qu'on pourrait appeler leur individualité au sein du milieu cosmique ; chacun des organis-

mes forme une sorte de microcosme au sein du cosmos, chacun nécessite une étude spéciale si l'on veut expliquer les phénomènes qui se passent en lui.

Dans cette étude spéciale des organismes, le but et les principes de la méthode expérimentale restent les mêmes que dans l'étude des corps bruts. L'application en sera plus difficile étant donné la complexité des phénomènes biologiques, mais l'*a priori* du déterminisme doit être conservé là comme ailleurs et présider à toutes les recherches.

Ceci étant établi, passons à l'étude des phénomènes religieux. Là nous nous trouvons en face d'une difficulté toute semblable à celle qui nous a arrêté au moment du passage des corps bruts aux corps vivants. Les phénomènes religieux n'apparaissent pas en effet dans tous les corps vivants. Chez les animaux il n'y en a pas trace, du moins à notre connaissance. Ils ne commencent à se manifester qu'au sein d'organismes très perfectionnés, doués d'un développement intellectuel spécial : les organismes humains seuls en sont le siège.

Il y a plus. Les phénomènes religieux se distinguent des autres phénomènes en ceci qu'ils se passent dans la portion la plus intime, la plus personnelle, dans les parties profondes, pour ainsi dire, de l'être humain. De même que, lorsqu'on passe de l'étude des corps bruts à celle des corps vivants, on se trouve avoir affaire à des milieux intérieurs qui ne se confondent pas avec le milieu extérieur ; de même, lors-

qu'on passe de l'étude des phénomènes biologiques proprement dits à celle des phénomènes religieux, il faut pénétrer plus profond ; il y a une couche de plus à percer. La personnalité religieuse nous apparaît comme formant un *milieu à part* dans l'organisme humain ; elle ne se confond pas avec lui ; elle conserve une sorte d'individualité au sein de cet organisme, individualité comparable à celle que le corps vivant conserve au sein du monde ambiant. Elle constitue, en un mot, un milieu nouveau qu'il s'agit d'étudier à part. Ce milieu, très indépendant, très isolé, garde cependant des relations constantes avec le monde ; mais il ne communique avec lui que par l'intermédiaire de l'organisme humain, tout en se différenciant toujours de ce dernier. En abordant l'étude des corps vivants, nous avons à considérer deux milieux différents : le milieu ambiant et le milieu interne. En abordant l'étude des phénomènes religieux, il nous faudra considérer ces deux milieux, plus *un troisième* qui viendra s'y ajouter et que nous pourrions appeler, pour le distinguer des deux autres, le *milieu intime*. Ce milieu intime, probablement par le fait qu'il est doué de propriétés encore plus constantes que celles du milieu interne, sera fort difficile à étudier.

En d'autres termes, et pour employer le langage vulgaire, cela veut dire que la personnalité religieuse d'un chacun présente à l'étude expérimentale des difficultés plus grandes que n'en présente le corps hu-

main, parce que son degré de différenciation des milieux externes est plus élevé encore que celui du corps. Cependant ces difficultés ne sont pas insurmontables, à la condition de se laisser guider là aussi par les principes de la méthode que nous avons exposée jusqu'à présent, d'accepter le déterminisme dans toute sa rigueur, et de chercher, à la lumière de ce principe, à éclairer autant que possible les relations des différents phénomènes religieux entre eux et leurs rapports, soit avec le milieu intime, soit avec le milieu organique dans lesquels ils se passent.

On nous arrêtera certainement ici au nom du mystère même de la vie religieuse. On nous dira que nous n'avons pas le droit de statuer le déterminisme des phénomènes religieux. A ce propos, que l'on nous permette de citer l'objection qu'a faite aux physiologistes expérimentaux l'école dite *des vitalistes*. Elle est de même ordre que celle que l'on nous présente, et repose sur la même erreur. Réfuter l'une, c'est réfuter l'autre. « Les vitalistes pensent que l'étude des phénomènes de la matière vivante ne saurait avoir aucun rapport avec l'étude des phénomènes de la matière brute. Ils considèrent la vie comme une influence mystérieuse et surnaturelle, qui agit arbitrairement, en s'affranchissant de tout déterminisme, et ils taxent de *matérialistes* tous ceux qui font des efforts pour ramener les phénomènes vitaux à des conditions organiques et physico-chimiques

déterminées¹. » De même, certains esprits religieux penseront que l'étude des phénomènes religieux ne saurait avoir aucun rapport avec l'étude des phénomènes de l'organisme humain. Ils considéreront que la grâce de Dieu agissant librement en nous, c'est la nier que de ramener les phénomènes religieux à des conditions organiques déterminées.

Ces deux objections partent toutes deux d'une fausse compréhension de la science, d'une méconnaissance de son champ de travail et de ses limites. Etudier des phénomènes, de quelque nature qu'ils soient, nous ne le répéterons jamais trop, ce n'est pas rechercher leur cause première, ce n'est que poser les conditions relatives de leur manifestation. La science n'a pas à s'occuper de ce qu'est la vie ; elle laisse absolument de côté cette question-là ; c'est la suite des manifestations *phénoménales* de cette vie qu'elle étudie ; elle détermine les rapports des phénomènes entre eux et remonte aussi haut qu'elle le peut. Mais dès que l'indéterminé se présente, elle abdique et se reconnaît incompétente.

Ce qu'une théologie expérimentale aura donc à étudier, ce sont les phénomènes religieux en tant que *phénomènes* et non pas leur point de départ. Elle ne nous éclairera pas sur ce qu'ils sont en dernière analyse, pas plus que la physiologie ne nous a éclairés sur ce qu'est la vie. Mais elle nous donnera sans

¹ Cl. Bernard : Ouvrage cité p. 107-108.

doute des résultats précieux sur l'enchaînement des divers phénomènes religieux, sur les conditions nécessaires à leur manifestation. Elle nous fournira les éléments d'une pédagogie morale et religieuse que nous ignorons encore presque totalement. Sont-ce là des résultats négligeables ? Quand on songe aux objections que faisaient les vitalistes à l'introduction de la méthode expérimentale en physiologie, et quand on constate d'autre part les progrès bienfaisants que cette méthode a introduits dans la médecine et la chirurgie, on ne peut que se féliciter de ne pas les avoir écoutés. Il nous semble, nous sommes même convaincu qu'en théologie un progrès semblable peut se faire et que, par la méthode expérimentale, nous arriverons à connaître mieux et, par conséquent, à mieux diriger la marche des phénomènes religieux dans les vies humaines. Si l'on nous objecte qu'il y a là quelque chose de téméraire et d'offensant, un manque de respect pour la liberté religieuse d'autrui, nous répondrons que la prédication, l'instruction religieuse, les appels de toutes sortes que font nos Eglises chrétiennes ne sont, en définitive, pas autre chose qu'un essai de direction et de conduite des phénomènes religieux, basé sur une certaine science, et, par suite, sur un certain déterminisme de ces phénomènes. Cet essai est souvent infructueux, quelquefois d'une stérilité navrante ; il serait sans doute plus vivifiant, si nous connaissions mieux les conditions matérielles et intellectuelles

nécessaires à l'éclosion et à la manifestation des phénomènes religieux.

Nous sommes maintenant en mesure de définir la théologie expérimentale : *la science qui a pour objet d'étudier les phénomènes religieux et de déterminer les conditions contingentes de leur manifestation*. Et remarquons bien que, par là, nous n'entendons nullement dire qu'il n'y ait *que* des conditions contingentes à la manifestation des phénomènes religieux, mais bien que la théologie scientifique ne doit s'occuper que de celles-là. De même que la physiologie étudie le milieu interne et le milieu externe des phénomènes biologiques, c'est-à-dire les organismes vivants et leur milieu ambiant, de même la théologie expérimentale aura à étudier le milieu intime et le milieu externe des phénomènes religieux, c'est-à-dire l'organisme religieux de l'homme, l'organisme matériel sur lequel il agit, les réactions de ces deux organismes l'un sur l'autre et les phénomènes qui en résultent.

Mais ce milieu intime, cet organisme religieux de l'homme, peut-il être entièrement examiné par le moyen de la méthode expérimentale? N'y a-t-il pas en lui des éléments spirituels qui échappent à toute investigation scientifique? On ne manquera pas de poser cette question.

Je me borne à faire remarquer qu'elle est prématurée et dénuée d'esprit scientifique. Si, dans le courant de nos études, nous trouvons des faits qui échappent

pent à toute investigation, nous nous arrêterons ; mais le plus sûr moyen d'empêcher tout progrès scientifique est de préjuger de tels arrêts. Nous n'avons en aucune façon le droit d'interrompre des recherches quelconques au nom d'une idée préconçue qui n'a pas été vérifiée par l'expérience.

CHAPITRE V

Du but scientifique.

Nous voudrions, dans un dernier chapitre, évincer définitivement l'objection que nous avons rencontrée à tout instant et sous des formes diverses au cours de ce travail. Elle est unique; elle se présentera toujours, tant que l'on n'aura pas établi clairement, aux yeux de tous les esprits, quel est le but précis de la recherche scientifique. C'est une méconnaissance de ce but précis qui engendre toutes les terreurs des intelligences prévenues, toutes les résistances que l'on oppose à la méthode scientifique au nom des scrupules religieux.

On a peur, en réalité, d'un empiètement de la science sur le domaine religieux; on craint une diminution de la foi au profit de la connaissance. Ces craintes sont, sinon justifiées, du moins compréhensibles jusqu'à un certain point. Mais elles viennent uniquement de la confusion qui règne encore en nous au sujet du champ de la science et du champ de la foi. Etablir clairement quel est le but du travail scientifique, le restreindre à ses limites exactes, ce sera, du même coup, abattre ces craintes, montrer

leur peu de fondement, et garantir l'immunité parfaite de la foi en face des recherches scientifiques.

Pour cela, il s'agit tout d'abord de distinguer nettement entre ce qu'on appelle la *cause prochaine* d'un phénomène et sa *cause première*.

La cause prochaine d'un phénomène est la condition déterminée et constante, mais relative, de son existence, la condition sans laquelle il ne pourrait pas se produire à nos yeux. Cette cause prochaine nous explique le phénomène, mais elle ne nous dit rien sur sa nature intime ; elle est sa détermination relative dans l'ordre des phénomènes ; sans elle le phénomène ne se produirait pas, mais cela ne veut pas dire qu'elle l'enfante tout entier et qu'elle nous explique son pourquoi. Or cette cause prochaine est la seule que recherche la science ; elle ne se préoccupe pas d'autre chose. Le *pourquoi* du phénomène lui reste inconnu ; seul son *comment* l'intéresse. Un exemple nous rendra cette explication plus claire. « Nous savons que l'eau et toutes ses propriétés résultent de la combinaison de l'oxygène et de l'hydrogène, dans certaines proportions. Mais pourquoi la combinaison d'un volume d'oxygène et de deux volumes d'hydrogène forme-t-elle de l'eau ? Nous n'en savons rien. Au point de vue scientifique, nous n'avons pas à nous en occuper. Nous connaissons la cause prochaine de la formation de l'eau ; sa cause absolue reste en dehors des atteintes de la science. » Connaître scientifiquement, c'est donc

seulement déterminer les causes prochaines des phénomènes.

Dès lors, étudier les phénomènes religieux suivant la méthode scientifique, c'est simplement s'attacher à déterminer leurs causes prochaines, fixer les lois selon lesquelles ils se produisent et évoluent au sein de l'organisme humain ; mais ce n'est, en aucune façon, préjuger quoi que ce soit sur leur cause absolue. Cette cause reste en dehors des atteintes de la science qui ne s'en occupe pas¹.

Affirmer cela, c'est expliquer, du même coup, ce que nous entendons par le déterminisme des phénomènes religieux. Ce déterminisme, on le voit, ne porte aucunement atteinte à la souveraineté de Dieu et à sa libre grâce. Il n'est pas un déterminisme absolu, un déterminisme philosophique, envahissant l'esprit tout entier et dominant même les convictions intimes de celui qui l'accepte. Il n'est que le point de vue adopté dans l'étude des phénomènes. Au delà, la science n'avance pas et laisse le champ libre aux conclusions de la foi. Mais, tant que nous nous occupons de l'étude des phénomènes, il nous est impossible de nous appuyer sur un autre principe que celui du déterminisme, par la raison bien simple qu'un phénomène nous apparaît toujours comme un anneau dans la chaîne des causes et des effets. S'il cessait d'être cela, il ne serait plus un phénomène.

¹ Voir George Coe : *The spiritual life* (introduction § intitulé : *Psychology and the Supernatural*).

Ces quelques considérations nous semblent propres à écarter définitivement les craintes, les scrupules ou les objections que l'on pourrait faire à une application de la méthode expérimentale à l'étude des phénomènes religieux. Elles établissent nettement quel est le but des recherches scientifiques ; elles restreignent leur champ dans des limites infranchissables ; et, d'autre part, elles assurent à la foi un plein respect de ses droits.

TROISIÈME PARTIE

De la Pratique expérimentale en Théologie.

Les chapitres précédents nous ont mis en face des principes de la méthode scientifique. Nous avons essayé de prendre nettement conscience des exigences de cette méthode, et de voir si elles étaient conciliables avec l'étude des phénomènes religieux. Théoriquement une conclusion affirmative s'impose. Nous sommes autorisés maintenant, nous semble-t-il, à dire que les principes de la méthode expérimentale sont applicables à l'étude des phénomènes religieux ou, ce qui revient au même, qu'une science théologique est possible et désirable. Mais cela ne suffit pas. Après la question théorique se pose la question pratique, qui a une importance supérieure encore. Comment allons-nous procéder pour mener à bien ces nouvelles études ? Quels seront nos instruments de travail ? De quels outils ou de quels moyens nous servirons-nous ? Enfin comment atteindrons-nous le champ de nos expériences ? Ce sont là des questions essentielles. Et nous allons voir que c'est précisément dans ce domaine de la pratique

que surgiront plusieurs difficultés inhérentes à la nature même des phénomènes religieux.

La première de ces difficultés et la principale se résume dans ce fait qu'il est impossible de pénétrer directement dans l'organisme religieux, dans le milieu intime d'un être humain. La vivisection, qui permet au physiologiste d'entrer en contact direct avec le milieu interne où se passent les phénomènes biologiques, est interdite dans le domaine réservé au théologien. Celui-ci ne peut pas arriver par les mêmes moyens que le physiologiste jusqu'au siège des phénomènes religieux. Cette difficulté semble insurmontable au premier abord. Elle ne l'est pas en réalité. Car, si ces moyens sont impraticables en théologie, il en reste d'autres qui ont été consacrés par un long usage dans des sciences déjà constituées, et qui nous sont accessibles. Le principal de ces moyens, c'est le *témoignage*.

Par le témoignage, la théologie peut parvenir à constituer tout ce qui lui manquerait autrement, et s'enrichir d'une discipline parallèle à ce qu'est, en physiologie, la vivisection. Le témoignage, qui ne joue qu'un rôle effacé dans les sciences physiologiques, occupera là la première place. Il sera le chaînon intermédiaire entre l'observateur et le phénomène. Mais cette intervention du témoignage ne doit, en aucune manière, infirmer un point quelconque de la méthode ; celle-ci restera identique à elle-même et ne variera pas.

CHAPITRE I

**De la légitimité et de la valeur du témoignage
dans la pratique expérimentale.**

Nous pourrions nous contenter, à propos du témoignage, d'invoquer l'autorité du fait accompli et faire observer tout simplement que l'usage du témoignage est admis depuis longtemps déjà dans l'étude des phénomènes psychologiques. Les questionnaires faisant appel au témoignage d'un grand nombre d'individus sont à la base de la science connue sous le nom de psychologie physiologique ; à ce titre ils ont acquis leurs droits de cité en science et on ne les leur conteste plus. Cependant il n'est jamais superflu de s'entourer de toutes les garanties possibles ; et, à ce titre, il nous semble bon de présenter quelques remarques sur la valeur du témoignage.

On nous objectera d'abord que la certitude du témoignage ne repose ni sur l'évidence de fait, ni sur l'évidence de raison, ni sur une démonstration, qu'elle n'est donc pas scientifique¹. — Cette objec-

¹ Ern. Naville : Mémoire sur le fondement logique de la certitude du témoignage. (*Compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques*).

tion est incontestable en principe. Mais, en fait, la science n'en tient pas compte ; il est impossible qu'elle en tienne compte. Chaque savant, en effet, s'appuie sur le témoignage de beaucoup d'observateurs antérieurs pour instituer ses expériences et faire avancer la science. Il ne peut pas refaire toutes les observations sur lesquelles il se base pour continuer sa marche ; il est obligé d'accorder une certaine créance au témoignage de ses prédécesseurs et il l'accorde effectivement. Voilà un premier fait sur lequel nous pouvons nous appuyer pour légitimer la valeur du témoignage en science.

Ce n'est pas le seul. Il y en a un autre que nous invoquerons ici et qui conditionne tout le développement des sciences. Cl. Bernard dit lui-même « qu'il faut croire à la science c'est-à-dire au déterminisme. » Il y a là un acte de foi, sans lequel l'induction deviendrait impossible. Il est vrai, comme nous l'avons déjà dit, que cet acte de foi n'engage pas la personnalité morale de celui qui le fait ; il n'est qu'un acte de foi intellectuel, une attitude intellectuelle de l'observateur qui veut étudier la nature. — Or, c'est précisément un acte de foi semblable que nous réclamons en face du témoignage. Nous ne demandons pas de croire aveuglément au témoignage de tout le monde et de consigner comme vérité scientifique tout ce qui nous sera affirmé par les personnes que nous questionnerons. De même que le physicien multiplie les observations et les expériences pour éloigner les

circonstances accidentelles et les causes perturbatrices, de même il faudra récolter un grand nombre de témoignages, les confronter, les comparer, avant de pouvoir en tirer quelque chose. Observer par l'intermédiaire du témoignage d'autrui comporte évidemment plus de chances d'erreur qu'observer directement. Mais l'acte de foi que nous faisons en croyant ce que nous diront les sujets observés, n'est, en définitive, pas différent de l'acte de foi d'un homme de science qui croit aux observations antérieures de ses prédécesseurs dans la carrière. Du reste nous avons déjà examiné ce sujet et il serait superflu d'y revenir.

Mais ici nous rencontrons des objections qui viennent d'un autre bord. On nous demande s'il est légitime, *au point de vue moral et religieux*, de faire appel au témoignage d'autrui. Plusieurs personnes pensent qu'il y a là une certaine impudence et comme un manque de respect pour la conscience d'autrui. Elles se refusent à répondre aux questionnaires qu'on leur envoie et les considèrent comme indiscrets et presque offensants.

Nous nous trouvons là en face de préjugés en tout semblables à ceux qui ont arrêté pendant longtemps les progrès de l'anatomie et de la vivisection. On dénie aux théologiens le droit de faire des expériences sur la vie d'autrui. Ce système de questionnaires, qui cherche à mettre à nu les âmes religieuses et à leur arracher leurs secrets ne plait pas à nos contradicteurs; ils y voient une violation de ce qu'il y a de

plus sacré dans la vie, un attentat direct contre la conscience religieuse. La vie intime leur semble quelque chose de trop sacré pour qu'on tente de l'analyser.

Il est très frappant de constater le parallélisme qui existe entre leurs objections et celles que l'on a élevées autrefois contre la vivisection. Ce parallélisme pourrait presque nous conduire à dire que les enquêtes psychologiques et religieuses tiennent dans l'ordre de la science théologique la place que la vivisection tient dans l'ordre des sciences biologiques. Les unes et l'autre rencontrent, en tout cas, des objections de la même sorte. On s'en défie, parce qu'on a peur qu'elles ne violent la vie et sa source mystérieuse au profit de la connaissance.

A ces objections, nous répondrons deux choses :

1° D'abord que nous passons notre vie à faire des expériences les uns sur les autres. Nos actes, nos questions, nos conversations, nos relations sociales ne sont pas autre chose que des expériences faites sur nos prochains par nous et sur nous par nos prochains. La trame de notre vie quotidienne en est toute tissée.

« Il ne faut pas s'y tromper, dit Cl. Bernard, la morale ne défend pas de faire des expériences sur son prochain ni sur soi-même ; dans la pratique de la vie, les hommes ne font que faire des expériences les uns sur les autres. La morale chrétienne ne défend qu'une chose, c'est de faire du mal à son prochain. »

Nous ajouterons que le procédé est loin d'être nou-

veau, même chez les théologiens. Depuis longtemps, en effet, ils utilisent quotidiennement les témoignages que nous ont laissés les plus grands chrétiens des siècles passés, et ils les utilisent sans aucune arrière-pensée. Lorsqu'ils citent les textes des épîtres de Paul, de Jacques ou de Pierre, lorsqu'ils font appel aux témoignages de saint Augustin ou de sainte Thérèse, lorsqu'ils se servent, pour corroborer leurs affirmations, des descriptions que ces croyants nous ont faites de leur vie religieuse ou de leurs sentiments intimes, n'agissent-ils pas, en définitive, comme s'ils les questionnaient? Quand saint Paul s'écrie : « Pour moi, vivre, c'est Christ! » ou quand il nous raconte en détail sa conversion subite sur le chemin de Damas, il ne fait, en réalité, pas autre chose que d'exprimer les observations qu'il a récoltées sur les processus cachés de sa vie intime; et personne n'a l'idée de l'accuser d'en dire trop et de manquer de pudeur religieuse. Bien au contraire nous voudrions en savoir davantage, connaissant que ces révélations ne nuisent en rien à la foi de Paul et peuvent contribuer à fortifier la nôtre. Il est intéressant et instructif de considérer que beaucoup de ces textes bibliques qui ont, aux yeux de plusieurs, une autorité sacrée et une valeur primordiale, ne sont, en dernière analyse, que des témoignages de chrétiens vivants sur les faits de leur vie religieuse. S'il leur avait été défendu de les publier, quel trésor précieux manquerait à la piété chrétienne d'aujourd'hui!

2° Donc il n'y a plus en jeu qu'une question de qualité. On peut faire des expériences sur soi et sur son prochain *à condition qu'elles soient inoffensives*. En médecine, on considère que la vivisection est permise sur l'homme, lorsqu'elle est faite dans un but de guérison ou de soulagement ; elle est même autorisée lorsque, sans produire un effet curatif, elle peut rendre service à la science, à condition toutefois qu'elle ne nuise pas au malade. Ces principes peuvent être transportés, sans changement, à l'enquête par questionnaires. Tant qu'elle ne nuit en aucune façon à la vie religieuse d'autrui, on a le droit de s'en servir.

Il est évident que c'est précisément ce point qui sera difficile à élucider. Beaucoup de personnes confondent leurs scrupules exagérés et leurs préjugés avec leur vie religieuse ; elles prétendent qu'on détruit leur foi quand on essaie de les faire réfléchir à leurs phénomènes religieux. Ce qui est religieux, à leur avis, doit rester inconsistant et presque inconscient. L'enquête par questionnaires les choque à cause de son caractère défini et positif. Mais de telles conceptions ne doivent pas arrêter la marche de la science ; elles sont arriérées et destinées à disparaître à mesure que l'instruction et le sérieux des convictions s'empareront de l'humanité. Nous ne devons pas y attacher plus d'importance qu'elles n'en méritent ; car c'est avoir une bien mesquine opinion des choses religieuses que de croire qu'elles se dissipent et s'évanouissent dès qu'on les soumet à un examen impartial et sincère.

Cependant des précautions sérieuses devront être prises dans la manière de dresser les questionnaires. De même que les médecins, avant de procéder à une opération, sont obligés de tenir compte de l'état de l'organisme sur lequel ils opèrent, de même les théologiens devront prendre grand soin de ne pas blesser certains sentiments religieux en examinant les autres. Les physiologistes ont sur nous l'immense avantage de connaître à fond l'anatomie du corps humain. Au contraire, nous ignorons presque totalement l'agencement de l'organisme religieux; nous n'en sommes qu'aux débuts de cette science et les tâtonnements seront inévitables. Nous ne pouvons expérimenter ni sur les animaux, ni sur les cadavres; il y a là un champ d'observation précieux pour les physiologistes et fermé aux théologiens. Et cependant, ne nous est-il pas permis de croire que l'étude des cas de pathologie religieuse ou d'effacement du sentiment religieux nous conduiront à des observations qui éclaireront jusqu'à un certain point notre ignorance actuelle et combleront, en quelque mesure, cette lacune?

Ce qu'il s'agit de bien comprendre, c'est que la science des phénomènes religieux n'en est qu'à ses premiers pas. Il y a une utilité pratique incontestable à la faire progresser; nous arriverons, sans doute, par elle, à diriger l'éclosion de certains phénomènes et à arrêter, d'autre part, des manifestations morbides ou dangereuses. Ce but de première importance doit donc être poursuivi par les moyens que nous avons à

notre disposition; et c'est méconnaître la portée de pareilles études que de se refuser à les favoriser en fournissant à ceux qui s'en occupent le champ d'observation qui leur est nécessaire.

L'enquête par questionnaires doit donc être maintenue et développée. Mais on est en droit de réclamer de la part des théologiens qui s'y adonneront un tact subtil et un respect profond de la vie religieuse d'autrui. Ne pas diminuer cette vie, avoir constamment comme but de l'entretenir et de ne lui nuire en rien doit être leur premier souci ; ils sauront ne jamais oublier qu'un faux mouvement et un instant d'inattention peuvent la compromettre ; ils ne négligeront jamais, au profit d'une expérience intéressante, les précautions qu'ils sont appelés à prendre¹. De plus ils devront se garder des solutions hâtives, examiner un nombre très grand de cas semblables, afin d'éliminer les erreurs possibles du témoignage ; et, lorsque les phénomènes religieux ne leur seront connus qu'à travers un double témoignage, comme cela arrive quelquefois, ils devront s'armer d'une double prudence et contrôler avec soin la sincérité et la véracité de ces témoignages ainsi que les influences qui ont pu agir sur eux.

¹ Les pasteurs, en particulier, qui entreprendront de pareilles études devront veiller avec soin à ce que la cure d'âme ne soit pas entravée par leur désir de renseignements. Il y aura des cas où l'homme de science abdiquera pour laisser la place entière au consolateur, au messager de l'évangile, à l'ami qui souffre avec ceux qui souffrent et se contente de cela.

CHAPITRE II

Etude des milieux qui conditionnent l'apparition des phénomènes religieux.

« La première condition pour instituer une expérience, c'est que les circonstances en soient assez bien connues et assez exactement déterminées pour qu'on puisse toujours s'y replacer et reproduire à volonté les mêmes phénomènes. Nous avons dit ailleurs que cette condition fondamentale de l'expérimentation est relativement très facile à remplir chez les êtres bruts, et qu'elle est entourée de très grandes difficultés chez les êtres vivants, particulièrement chez les animaux à sang chaud. En effet, il n'y a plus seulement à tenir compte des variations du milieu cosmique ambiant, mais il faut encore tenir compte des variations du milieu organique, c'est-à-dire de l'état actuel de l'organisme animal ¹. » De là la nécessité d'étudier exactement les conditions physiologiques de chaque animal sur lequel on expérimente. Cl. Bernard insiste beaucoup sur l'utilité de cette étude qui est, selon lui, indispensable.

Si des animaux nous passons à l'homme, et des phénomènes biologiques proprement dits aux phéno-

¹ Cl. Bernard : ouvrage précité, p. 183.

mènes religieux, cette étude des milieux organiques sur lesquels on expérimente ne nous semble pas moins indispensable. Il sera nécessaire de connaître, non seulement les phénomènes religieux de chaque sujet, mais aussi les conditions physiologiques spéciales à ce sujet. Il faudra s'occuper de la *santé* des individus religieux observés, de leur *tempérament*, de l'état de leur corps pour parler un langage plus vulgaire. Les phénomènes physiologiques d'un homme ont certainement un retentissement profond sur ses phénomènes religieux et peuvent, en certains cas, les modifier sensiblement. La théologie expérimentale ne devra donc pas se borner à enregistrer des témoignages plus ou moins concordants ou discordants, elle devra encore s'enquérir des conditions physiologiques dans lesquelles se trouvent les sujets interrogés et les noter avec soin. L'*âge*, le *sexe*, la *race* sont autant de conditions dont il sera bon de tenir compte et qu'il faudra se garder de négliger.

Mais, en passant de l'animal à l'homme, de nouveaux facteurs se présenteront à notre étude et viendront la compliquer encore. Tandis que l'animal se trouve en relation avec un milieu cosmique ambiant qui agit sur lui par le seul intermédiaire de son organisme (ou milieu interne), l'homme, dès sa naissance, entre en communication avec un milieu ambiant beaucoup plus compliqué. Ses phénomènes intérieurs sont conditionnés, non seulement par les forces physico-chimiques qui l'entourent, mais aussi par le monde

des idées, avec lequel il entre en contact au moyen de son intelligence. Le *milieu intellectuel*, le *milieu social* et le *milieu religieux* dans lesquels il vit ne sont point indifférents à la succession et au développement des phénomènes religieux qui se passent en lui. Nous nous trouvons donc là en face de conditions nouvelles qui influenceront au plus haut degré sur les phénomènes à étudier.

Ces différents milieux, il ne suffira pas de les considérer en eux-mêmes. En effet, ils ne produisent pas des résultats identiques sur toutes les personnalités humaines. Chaque homme est affecté d'une façon qui lui est propre par son environnement intellectuel, social et religieux. Le même milieu produira sur un individu des effets presque opposés à ceux qu'il produira sur un autre. Il y a là une sorte de *coefficient personnel* qui entre en jeu, une espèce d'idiosyncrasie, dont on n'a pas assez tenu compte. Les savants, qui ont cherché à expliquer l'influence des milieux intellectuels, sociaux ou religieux, l'ont presque toujours fait en considérant cette influence comme identique sur tous les individus. Ils ont exprimé des vues générales dans lesquelles leur appréciation personnelle tenait une grande place et l'observation des individus une très petite. Cette manière de faire ne doit pas continuer à prédominer si nous voulons arriver à des données exactes. Chaque individu religieux doit être soigneusement étudié à part ; il faudra examiner scrupuleusement

les effets que produisent sur lui les différents milieux dans lesquels il est appelé à vivre.

On arrivera ainsi à saisir petit à petit la note spéciale, la tonalité propre de l'individu dans l'harmonie universelle. Outre les conditions des milieux externes (relations sociales, milieux intellectuel, religieux, etc.) et celles des milieux internes (organisme) on devra donc tenir compte de ce que nous avons appelé le *milieu intime* de chaque être humain, c'est-à-dire de cette foule d'expériences accumulées par l'hérédité, l'habitude, les choix libres du sujet et qui constitue l'arrière-fonds mystérieux et difficile à connaître de la personnalité. Ce milieu intime, variant avec chaque sujet observé, nécessitera une étude d'autant plus soignée et attentive. Mais nous obtiendrons, par ce moyen, des séries de cas qui, comparés les uns aux autres, nous achemineront vers des conclusions de plus en plus solides et vraies ¹.

¹ Nous avons déjà cité des exemples de ce genre d'études. Tels W. James et Coe, lorsqu'ils cherchent les rapports qui existent entre les tempéraments des individus et le genre de religion que chacun adopte.

M. Lucien Arréat dans son livre : *Le sentiment religieux en France*, se livre aussi à une enquête de ce genre. Il examine surtout les réactions des individus religieux français vis-à-vis du milieu catholique. D'après une enquête portant sur une quinzaine de personnes, il divise les chrétiens de France, en particulier les catholiques, en quatre catégories : 1° celle des suivants par routine, sans valeur propre, dont la religion confine souvent à l'idolâtrie ou au fétichisme ; 2° celle des fidèles, des pratiquants d'habitude, mais d'un ordre plus relevé, qui entendent leur religion avec simplicité et droiture, et chez lesquels le sentiment religieux porte la marque

Donc, âge, sexe, race, tempérament ; puis, influence spéciale des milieux intellectuel, social et religieux ; enfin, examen serré de chaque personnalité et de ses modes particuliers de réaction, voilà quelles seront les questions qui se poseront à nous chaque fois que nous nous trouverons à même d'observer dans un individu humain un phénomène religieux. Ces conditions une fois déterminées, nous serons en mesure d'apprécier avec une exactitude plus complète le phénomène qui se présente à nous.

Cette étude des milieux n'est point une sinécure. Elle réclame des connaissances historiques approfondies. L'histoire de l'Eglise, l'histoire des religions, l'économie politique, la philosophie avec ses divers courants dans chaque pays viendront nous prêter leur concours. Nous chercherons à pénétrer l'esprit de chaque civilisation à ses différents degrés de

des instincts supérieurs; 3° celle des croyants de haute qualité, qui raisonnent leur foi ou la reçoivent par la vue intérieure, combattants ou méditatifs, que leur nature d'esprit porte vers la théologie ou vers la mystique; 4° ceux qui doutent, usent de compromis avec eux-mêmes, et sont près de se détacher. — On le voit, ces classes sont encore définies au moyen de termes vagues. La réaction de chacun de ces groupes en face du milieu catholique est caractérisée à grands traits. Il s'agirait d'approfondir l'étude, de serrer de plus près l'analyse des diverses personnalités qui les composent, de fixer plus nettement les phénomènes internes qui déterminent l'appartenance de chaque individu à l'un de ces groupes. L'importance de l'étude des milieux intimes (tels que nous les avons définis plus haut) est comme entrevue ; mais nous sommes encore loin d'avoir les documents et les lumières nécessaires pour la pousser vigoureusement.

développement. Il y aura là tout un travail préliminaire, qui consistera à situer exactement les phénomènes religieux en cours d'études. Une fois ces conditions nettement connues, mais seulement alors, on pourra passer à l'étude du phénomène qu'il s'agit de connaître. Car, de même qu'un phénomène physiologique ne peut être analysé avec fruit que si l'on s'est informé au préalable des conditions anatomiques et organiques du corps dans lequel il se passe, de même un phénomène religieux ne pourra être étudié scientifiquement que si l'on examine auparavant les conditions des milieux dans lesquels il a pris naissance et qui ont influé sur son éclosion ou son développement.

Du reste l'importance de l'étude des milieux n'est plus un secret pour personne. Elle a été mise en évidence même par des théologiens ; on a été jusqu'à exagérer cette importance et, là comme ailleurs, les idées préconçues et les préjugés ont fait sentir leur poids. Citons, comme exemple, l'étude de *Schuré* sur *l'enfance de Jésus*¹ établissant l'influence des milieux ébionites sur l'âme de Christ et basant sur des opinions, en grande partie conjecturales, toute une théorie du développement religieux du Seigneur. L'idée de l'influence des milieux a certainement pénétré en théologie² ; mais ce qui nous manque

¹ *Les Grands Initiés*, par Ed. Schuré.

² Il faudrait citer là tous les travaux de l'école critique qui étudie les personnalités des auteurs bibliques à la lumière des milieux où ils vivaient.

encore ce sont des études méthodiques et suivies de ces milieux, des études fondées, non sur des conjectures, mais sur des observations. Les documents abondent ; le tout est de les aborder avec une *impartialité absolue*, sans idée de système, sans vouloir les faire servir à la démonstration d'une théorie préconçue. C'est l'*esprit scientifique* dont nous avons besoin, cet esprit qui ne vise pas à atteindre des conclusions désirées d'avance, mais qui travaille avec une indifférence parfaite à la recherche de *la vérité* et non d'*une* vérité aux dépens des autres. Nous ne nous méprenons pas sur l'immense étendue d'un pareil travail. Aborder l'étude des milieux intellectuels, sociaux, religieux, organiques, etc., dans lesquels se développent les phénomènes religieux avec un tel esprit, c'est ouvrir un champ illimité à la science théologique, mais c'est aussi préparer des matériaux précieux à l'édification de cette science et lui réserver peut-être des découvertes nouvelles.

CHAPITRE III

De l'expérimentation comparative en théologie.

Nous commençons à voir un peu plus clair dans l'étude expérimentale des phénomènes religieux. Les difficultés ne sont pas insurmontables et, s'il y a de vastes terrains à défricher, nous pressentons que ces terrains sont au moins susceptibles de rendement et nous possédons les moyens d'entreprendre l'œuvre. Cependant on peut se demander si certains des procédés importants que la méthode expérimentale fournit à d'autres sciences sont applicables aussi à l'étude des phénomènes religieux. Parmi ces procédés, l'un des plus en vue est celui que l'on connaît sous le nom d'*expérimentation comparative*.

L'expérimentation dans les sciences qui s'occupent des corps bruts est relativement assez facile. En effet, lorsqu'on se trouve en face de phénomènes complexes, dus aux propriétés réunies de divers corps, on peut, à l'aide des procédés de différenciation, séparer ces corps les uns des autres, et distinguer, dans le phénomène complexe, ce qui est dû aux propriétés de chacun d'eux. En physiologie, la difficulté se complique ; car on ne peut presque

jamais se flatter de connaître tous les corps et toutes les conditions qui entrent dans l'expression d'un ensemble de phénomènes. C'est à cause de cette difficulté et pour y obvier en quelque mesure que l'on se sert du procédé dit d'*expérimentation comparative*. Il consiste à ajouter, dans un organisme semblable à celui que l'on étudie, toutes les modifications expérimentales, moins *une*, qui est celle que l'on veut dégager.

« Si l'on veut savoir, par exemple, quel est le
« résultat de la section ou de l'ablation d'un organe
« profondément situé, et qui ne peut être atteint
« qu'en blessant beaucoup d'organes circonvoisins,
« on est nécessairement amené à confondre dans le
« résultat total ce qui appartient aux lésions pro-
« duites par le procédé opératoire avec ce qui
« appartient proprement à la section ou à l'ablation
« de l'organe dont on veut juger le rôle physiolo-
« gique. Le seul moyen d'éviter l'erreur consiste à
« pratiquer sur un animal semblable une opération
« identique, mais sans faire la section ou l'ablation
« d'un organe sur lequel on expérimente. On a
« alors deux animaux chez lesquels toutes les con-
« ditions expérimentales sont les mêmes sauf une,
« l'ablation d'un organe, dont les effets se trouvent
« alors dégagés et exprimés par la différence que
« l'on observe entre les deux animaux¹. »

En théologie, la difficulté est encore plus grande

¹ Cl. Bernard : ouvrage précité, p. 203.

qu'en physiologie. Les phénomènes qu'on veut observer sont quelquefois très complexes, très difficiles à isoler : on peut confondre leurs causes et attribuer à certaines modifications religieuses chez tel ou tel individu un point de départ qui n'est pas le leur. Il serait fort désirable de pouvoir agir, dans ces cas-là, comme le physiologiste, de pouvoir produire sur un autre homme toutes les modifications expérimentales, moins celle que l'on voudrait dégager. Mais le respect de la vie religieuse d'autrui nous l'interdit, et du reste cela nous serait généralement impossible. Faut-il en conclure que l'expérimentation comparative est un moyen auquel on doit renoncer en théologie ? Nous ne le croyons pas et voici pourquoi :

Il est évident que nous ne pouvons pas créer à volonté des cas d'expérimentation comparative dans le domaine des phénomènes religieux. Mais il est possible que nous en trouvions quelquefois de tout préparés par la nature. La théologie expérimentale n'est pas encore une science assez avancée pour nous permettre de l'affirmer. Cependant il est permis de le prévoir et de l'espérer. Lorsque nous aurons à notre disposition un nombre suffisant d'observations faites sur des individus religieux, il est fort possible que nous rencontrions parfois deux personnalités présentant exactement les mêmes conditions expérimentales sauf une. La différence entre ces deux personnalités nous montrera,

d'une façon péremptoire, les effets de cette condition, présente chez l'une et absente chez l'autre.

Nous n'insistons pas sur l'importance d'une telle rencontre à cause du caractère aléatoire qu'elle présente. Mais il était bon de la signaler. Nous ignorons encore ce que l'avenir nous réserve ; et il faut être prêt à savoir profiter de toutes les occasions d'expériences qui peuvent nous être fournies.

Quelques exemples rendront plus clair l'emploi de l'expérimentation comparée dans le domaine qui nous occupe :

Considérons, pour un instant, le cercle des douze apôtres. Voilà des hommes qui, tous, ont été appelés et choisis par Jésus. Ils écoutent le même enseignement ; ils assistent aux actes du Maître ; ils vivent dans une communion étroite avec lui. Parmi eux, il y en a deux qui sont frères : Pierre et André. Ils sont tous deux pêcheurs ; ils ont vraisemblablement reçu la même éducation au sein de la même famille. Ils réunissent donc, chacun, des conditions identiques d'éducation première, de métier, d'instruction et d'enseignement religieux. Mais l'un, à ce qu'il semble, est beaucoup plus ardent, plus emporté, plus fougueux que l'autre : c'est Pierre. Il a un caractère très entier, très sûr de lui. Or, il se trouve que Pierre en vient à renier Jésus par trois fois, tandis qu'André ne le renie pas. On pourrait en conclure que la condition du reniement a été le caractère de Pierre, puisque le reniement ne s'est pas produit chez André et que celui-ci ne différait de celui-là que par son caractère.

Ceci est évidemment un exemple insuffisant et superficiel ; nous ne connaissons pas suffisamment les événements de la vie de ces deux apôtres avant leur vocation, nous n'avons pas assez de détails sur André, nous ne pouvons pas retracer avec assez d'exactitude le *curriculum vitæ* de ces deux hommes pour présenter cette conclusion comme un fait avéré. Notre but était simplement d'indiquer la marche à suivre. Il sera, du reste, toujours difficile d'employer l'expérimentation pour étudier les phénomènes religieux du passé ; nous manquons trop des détails nécessaires dans de pareils cas.

Mais nos contemporains nous fourniront parfois ce que nous ne pouvons songer à chercher dans l'antiquité. Combien souvent n'arrive-t-il pas que des enfants, élevés de la même manière et selon les mêmes méthodes pédagogiques, dans la même famille ou dans le même institut, se trouvent différer totalement l'un de l'autre au point de vue religieux ! En cherchant bien, il serait quelquefois possible de découvrir chez l'un une ou plusieurs conditions qui n'ont pas été réalisées chez l'autre, et qui se trouveraient être précisément la cause de la différence observée. Nous ne nous faisons pas d'illusions : l'expérimentation comparative n'est applicable que dans un nombre restreint de cas, parce que la complexité de la vie humaine est grande. L'identité de deux vies est chose rare et malaisée à découvrir. Nous aurons plus souvent affaire à des hommes qui différeront sur plusieurs points les uns des autres ; il nous faudra alors envisager des groupes de conditions réalisées chez les uns et absentes chez les autres. Mais le nombre des cas examinés corrigera peu à peu les chances d'erreur. La quantité des sujets en observation suppléera, en quelque mesure, à leur similitude presque parfaite. Les groupes de conditions statués comme causes de tel ou tel phénomène se resserreront, par éliminations successives de celles qui auront été reconnues comme non-essentiels dans la production du phénomène, et, par degrés, la connaissance se précisera.

CHAPITRE IV

Instruments de travail.

Le premier instrument que nous trouvons à notre portée et celui dont on se sert le plus généralement pour l'étude de la théologie, ce sont *les livres*. Faut-il condamner l'usage qu'on en fait? Point du tout. Les livres sont une source précieuse à laquelle nous pourrions puiser abondamment. Le tout est de s'entendre sur la manière dont on les abordera.

Ils ne doivent pas être pour nous des autorités infaillibles, au nom desquelles nous trancherions les questions qui se posent dans le domaine des faits. Il faut bien plutôt les considérer comme des recueils d'observations, faites antérieurement par les auteurs qui les ont écrits, et consignées avec plus ou moins de précision par eux. Tous n'ont pas la même valeur. Il s'agira d'étudier les circonstances dans lesquelles ils ont été publiés, les préoccupations tendancieuses ou les préjugés qui ont pu agir sur leurs auteurs, le milieu dans lequel ils sont nés. En outre, ils se diviseront au point de vue de notre étude, en diverses catégories. Dans les uns, nous trouverons des études psychologiques que l'auteur a faites sur lui-même, des sortes de descriptions d'un certain état d'âme :

tels sont les livres qui nous rapportent les confessions d'un personnage religieux ou d'un homme démoralisé. Dans les autres, nous trouverons, systématisées, les vues intellectuelles d'un penseur sur les principaux faits religieux qu'il connaît. Tels sont les livres de théologie systématique, d'apologétique, etc. Dans d'autres enfin, nous aurons, rapportée par un tiers, la description des phénomènes religieux qui se passent chez des populations nouvellement évangélisées : tels les livres qui nous narrent l'histoire de l'Eglise ou des missions.

Chacune de ces catégories nous fournira un champ d'observation dans lequel certaines chances d'erreur peuvent se glisser et qu'il faudra étudier avec une prudence et un soin scrupuleux.

Les précautions à prendre seront grandes, et le principe essentiel à retenir dans ce genre d'études est de considérer tous ces livres comme des *documents descriptifs* et non pas comme des *autorités immuables*. Il faudra soumettre les résultats qu'ils nous donneront au critère expérimental et pousser aussi loin que possible les études dont ils représentent les premiers pas.

Mais ce n'est pas dans les bibliothèques que nous rencontrerons notre principal moyen d'études. Il faudra surtout arriver à scruter les phénomènes religieux *actuels* chez nos contemporains. Et là nous nous trouverons en face de difficultés pratiques assez grandes, dont nous avons déjà parlé à plusieurs

reprises. Il y a, en effet, dans les individus religieux qui nous entourent des phénomènes religieux *sains* et des phénomènes religieux *morbides* ou *anormaux*. « Il n'y aura jamais de science médicale, dit Cl. Bernard, tant que l'on séparera l'explication des phénomènes de la vie à l'état pathologique de l'explication des phénomènes de la vie à l'état normal. » Ce qui le conduit à formuler cette thèse, c'est l'exagération des études cliniques aux dépens des études proprement physiologiques. En théologie, nous n'avons pas lieu de déplorer une semblable disproportion. Nous ne sommes qu'au début de nos études ; et nous souffrons plutôt du mal contraire. Il nous est difficile de faire le départ entre ce qui est sain et ce qui est pathologique, entre ce qui est normal et ce qui est anormal dans les phénomènes religieux. Mais, si cette ignorance est quelquefois pénible, elle a aussi son bon côté. Les différentes branches de notre science pourront, en effet, se développer avec un parallélisme heureux ; et, en avançant avec prudence, chacune d'elles jettera sur ses voisines un jour nouveau. Le développement de la science entière sera plus harmonieux qu'il n'a été en médecine ; et nous profiterons ainsi des expériences qui ont été faites pour ne pas tomber dans les mêmes errements.

L'instrument le meilleur pour connaître les phénomènes religieux de nos contemporains sera évidemment l'*enquête*, indirecte le plus souvent et par questionnaires écrits, quelquefois directe et menée au

moyen de questions personnelles adressées par l'expérimentateur au sujet.

Les laboratoires de psychologie physiologique nous apporteront certainement un concours utile, et il n'est pas impossible qu'un jour il se crée des laboratoires de psychologie religieuse, dans lesquels on pourra étudier de près toutes les conditions biologiques de chaque sujet religieux¹. Pour le moment, ce qu'il faudrait provoquer de plus en plus dans le public religieux, ce sont des confessions sincères et loyales, faites avec exactitude et sans restrictions.

Les conversations dont sont témoins les *confessionnaires* seraient, sans doute, un grand trésor pour la science théologique. Il ne faut évidemment pas songer à exploiter cette mine-là. Mais, tout en respectant la pudeur religieuse d'un chacun, le but que nous devons poursuivre maintenant est de développer *l'intérêt des masses religieuses* pour une étude méthodique des phénomènes religieux. On arrivera certainement, un jour, à obtenir qu'on n'ensevelisse pas dans les ténèbres des secrets très importants au point de vue de la science et qui, révélés sous le couvert de l'anonymat, pourraient faire avancer d'un grand pas nos connaissances. Aucun malade aujourd'hui ne songerait à interdire que l'on fit une

¹ Un essai de ce genre a été tenté par le Professeur Coe sur des étudiants au nombre de 77, dans le but d'examiner de près les relations entre le tempérament, les automatismes, la suggestibilité et les faits religieux. Il nous en donne un compte rendu dans son livre : *The spiritual life*, p. 104-150.

observation intéressante sur son cas, pourvu que son nom ne fût pas publié. Il est fort probable que le développement graduel de la théologie expérimentale vaincra petit à petit les répugnances et les timidités de la confession. On arrivera à avouer simplement ce que l'on est et ce que l'on pense. Et qui nous dit que cette sincérité et cette confiance ne seront pas un bien au point de vue de la vie pratique et au point de vue de la vie religieuse elle-même ?

CONCLUSION

**Des effets de la méthode scientifique sur
les différentes branches d'études
de la théologie.**

Il est temps de conclure. Et notre conclusion ne peut être définitive. Elle se résume en ce mot : « Essayons ! »

Nous nous sommes attaché, dans ce travail, à tracer les lignes principales de la méthode scientifique dans son application possible à la théologie. Il reste à mener à bien cette application elle-même ; et nous ne nous dissimulons pas que c'est là le gros de la tâche. Il ne pourra être accompli que par des séries de travaux successifs longuement et consciencieusement conduits. Des années s'écouleront, sans doute, avant qu'on puisse considérer la théologie expérimentale comme une science constituée. Une telle œuvre ne dépend ni d'un homme ni d'une idée, mais elle se rattache à tout le courant d'idées d'une génération et elle demande la coopération d'un grand nombre de chercheurs.

Aussi bien nous n'avons pas l'ambition d'apporter des idées originales en théologie. La tendance générale des esprits et des recherches nous porte à

grands pas vers l'application d'une méthode unique à toutes les sciences. Cette méthode, des personnes étrangères à la théologie commençaient déjà à l'appliquer aux phénomènes religieux. Il nous a paru que, loin de les blâmer, notre devoir était de les suivre sur ce terrain et de préparer à la théologie les voies nouvelles qui lui ouvriront un horizon toujours plus large. Nous avons voulu mettre, en face l'une de l'autre, la méthode scientifique et la théologie, et voir une fois pour toutes, si elles étaient incompatibles l'une avec l'autre ou si, au contraire, leur rencontre ne produirait pas une fécondation nouvelle des études religieuses. La réponse ne pourra être définitive et concluante qu'après que des essais pratiques auront été tentés. Mais, dès maintenant, nous pouvons affirmer que, théoriquement, la méthode scientifique expérimentale est applicable à la théologie et, par conséquent, accréditer devant l'opinion une direction des études dans ce sens.

Il nous reste maintenant à indiquer en peu de mots les avantages que nous espérons retirer de cette méthode, c'est-à-dire les transformations qu'elle apportera probablement dans les différentes disciplines théologiques.

Une application consciencieuse de la méthode expérimentale aura son retentissement sur presque toutes. Mais les unes seront plus directement atteintes que les autres. Parmi celles-ci, l'éthique chrétienne sera la plus radicalement transformée.

L'éthique¹ est la science qui étudie la vie intime de l'individu ; elle s'occupe de la vie morale naturelle ou *vie dans le péché*, de la crise religieuse ou *crise de la foi* et de la *vie en communion avec Dieu*. Elle est, en quelque sorte, une biologie morale et religieuse de l'individu. Elle s'attache à la description des phénomènes religieux qui se développent actuellement dans les consciences humaines. C'est la discipline baptisée généralement et, à notre avis faussement, du nom de dogmatique². Les divisions varient suivant les théologiens, qui envisagent, presque tous, les phénomènes religieux et leur succession à la lumière du système personnel ou de la philosophie spéciale qu'ils se sont faits. Il est aisé de voir que la méthode scientifique appliquée à l'étude des phénomènes religieux individuels apportera petit à petit dans cette branche de la théologie des *divisions exactes et immuables* qui ne varieront plus avec chaque auteur.

Parlons d'abord de ce qui concerne la crise de la foi ou de la conversion. Quelles données positives pos-

¹ Nous adoptons la classification des disciplines théologiques donnée par M. le Professeur Ern. Martin dans son cours inédit d'Encyclopédie théologique.

² Le nom de dogmatique devrait être réservé à l'étude des doctrines chrétiennes. La dogmatique restera nécessairement, pour une part, philosophique, puisqu'elle est une sorte de philosophie de l'histoire des dogmes ; mais il est aisé de comprendre qu'une meilleure connaissance des faits chrétiens dans leurs détails, la transformera profondément. Son objet, mieux analysé, sera jugé différemment.

sédons-nous là-dessus ? Ce que les théologiens nous en ont dit jusqu'à présent n'est que le résultat d'observations introspectives et personnelles, valables pour un nombre restreint de chrétiens, mais qui restent lettre morte pour les autres. Faisons la part d'une sorte de consensus universel qui règne parmi les croyants : il restera que nous connaissons quelques-unes des conditions de la foi. Mais nous en ignorons plus encore. Il y a, sans doute, plusieurs de ces conditions que nous ne soupçonnons même pas et qui ne seront point découvertes par le raisonnement, fondât-il ses prémisses sur la foi religieuse la plus authentique. Pourquoi, par exemple, la crise de la foi ne se produit-elle jamais chez certains individus ? Pourquoi existe-t-il des athées irréductibles, même dans les familles les plus chrétiennes ? On peut invoquer des raisons purement métaphysiques pour expliquer ce fait, comme la prédestination, la volonté de Dieu, l'influence de Satan.

Mais n'est-il pas permis aussi de penser que, dans ces organismes religieux, les conditions nécessaires à l'apparition de la foi n'ont jamais été entièrement réalisées ? Ce domaine des relations entre l'organisme physique et les phénomènes spirituels, des actions et réactions de l'un sur les autres est insuffisamment étudié, mal connu. La question *du péché héréditaire* et des conditions qui entretiennent cette hérédité est aussi très mal élucidée. Celle *du maintien et du progrès des phénomènes religieux* dans une âme est, pour ainsi dire, complètement ignorée.

Il y a des conditions à ce maintien et à ce progrès ; nous pourrions peut-être les réaliser, et nous ne songeons même pas à le faire parce qu'elles nous sont inconnues.

Or, comment réagir contre cette ignorance ? Il n'y a qu'un moyen, c'est d'étudier, non plus sur soi-même seulement, mais sur tous les autres, de collationner des observations multiples et réitérées, d'élargir de plus en plus notre champ d'investigation, de questionner, de solliciter les bonnes volontés des chrétiens, d'écarter soigneusement les témoignages douteux ou sujets à caution, de travailler en s'entourant de tous les renseignements que les livres, les biographies, les confessions individuelles pourront nous donner, en un mot, d'appliquer les règles de la méthode expérimentale à l'étude de l'âme religieuse contemporaine. Ainsi nous obtiendrons des résultats qui se corrigeront les uns par les autres ; nous écarterons peu à peu les chances d'erreur provenant de l'interprétation individuelle, nous comparerons, nous grouperons les cas semblables ; et l'éthique chrétienne, tout en changeant d'apparence, prendra un développement plus normal et plus régulier. Elle deviendra une véritable science, basée sur des faits dûment contrôlés et progressera avec une sûreté plus grande que par le passé. Nous ne pouvons songer à entrer dans les détails et à préciser davantage ; ce serait préjuger la question. Notre seul but est de justifier notre essai et de faire entrevoir quelques-uns de ses résultats possibles.

L'éthique chrétienne, transformée par la méthode expérimentale, influera à son tour sur l'*Histoire du christianisme*. Chaque siècle, presque chaque auteur, explique d'une manière différente les évolutions du christianisme à travers les âges. Les *organisations ecclésiastiques*, les *formes du culte*, la *vie chrétienne à tel ou tel moment de l'histoire*, les *idées*, les *doctrines chrétiennes* et leurs transformations ont été tour à tour étudiées par des théologiens de vues, d'éducation, de tempéraments très divers. Chacun a imprimé à ces études un caractère *sui generis*. Chacun a examiné les faits religieux du passé à son propre point de vue et les a expliqués d'une manière spéciale. Ils avaient tous parcouru les documents de ce passé en les interprétant selon les idées plus ou moins particulières qu'ils avaient sur les phénomènes religieux et leurs conditions d'existence et de développement. Il est évident que l'éthique chrétienne d'un chacun, sa dogmatique personnelle, a influé sur sa manière de conter l'histoire.

Or, qu'adviendra-t-il de l'histoire du christianisme une fois que l'éthique chrétienne sera devenue une science exacte des phénomènes religieux ? Elle prendra certainement un nouvel essor. Beaucoup des faits et des événements inexplicables ou mal expliqués jusqu'à nos jours seront éclairés par les résultats obtenus dans le présent. Les déformations du sentiment religieux à certaines époques, la constitution des Eglises ou des sectes, l'apparition de nouvelles

formes de culte, le plus ou moins d'intensité de la vie chrétienne suivant les temps ou les pays, le contenu des confessions de foi, tout cela ne s'arrangera plus au gré et suivant les préférences de chaque auteur. Les conditions des phénomènes religieux étant plus rigoureusement établies, on trouvera sans doute dans l'histoire des peuples et dans celle des individus la clef d'énigmes et de mystères qui ne sont, en réalité, que des faits mal ou insuffisamment compris. L'histoire du christianisme prendra une allure plus uniforme; et, au lieu de varier et de servir à défendre tour à tour des points de vue contraires, elle mettra à nu les erreurs et les fautes humaines, elle découvrira, aux yeux de tous, les progrès et les reculs accomplis par l'Eglise. Elle sera plus dégagée de tout esprit de partialité, par conséquent plus exacte.

Ce que nous venons de dire au sujet de la théologie historique est valable aussi pour les faits historiques qui nous sont narrés dans la Bible. *L'histoire d'Israël, l'histoire de la vie de Jésus et celle de la vie des Apôtres*, seront donc influencées aussi par la nouvelle méthode. Les phénomènes religieux actuels, mieux connus, susciteront des comparaisons. Les sentiments religieux du peuple hébreu nous seront plus accessibles si nous connaissons mieux la genèse des nôtres et partant l'histoire des Israélites nous deviendra plus claire. Quant à la vie de Jésus, elle a été comprise et étudiée tout autrement depuis que les phénomènes psychologiques modernes ont été scrutés

de plus près. Les livres récents qui la décrivent ont insisté très fortement sur le développement et le progrès dans la vie du Christ, les comparant au développement et au progrès de la vie dans l'individu humain en général. Cependant une grande indécision règne encore dans ce qui touche à l'épanouissement graduel de sa vie proprement religieuse. On a peine à s'imaginer ce que furent les expériences profondes de sa conscience ; chacun juge de Christ d'après la meilleure partie de soi-même ; on n'arrive qu'à des approximations très lointaines et très variables selon les auteurs. Ici encore, nous pensons que l'éthique chrétienne est appelée à compléter, sur plusieurs points, les lacunes qui subsistent dans la description exacte de la vie de Jésus ; non pas que l'on arrive jamais à scruter le mystère profond de la conscience que Jésus avait de lui-même (il y a là un élément qui échappera toujours à notre connaissance), mais la fixation progressive des données de la conscience chrétienne permettra de saisir avec une netteté toujours croissante ce que doit être une conscience chrétienne parfaite. Et, au fur et à mesure que ce travail avancera, nous serons mieux à même de supputer ce qui constituait la vie religieuse de Jésus. L'histoire que nous en possédons dans les évangiles nous livrera peut-être des secrets qu'elle recèle encore et que nous ne pouvons déchiffrer complètement à l'aide de nos connaissances actuelles. Certains passages du Nouveau Testament, qui nous semblent obscurs ou

susceptibles de diverses interprétations, prendront peut-être un relief inattendu sous l'action des découvertes que l'avenir réserve encore. Il en est de même pour la vie des apôtres dont les principaux traits nous sont relatés dans le livre des Actes. Ces témoins des premiers âges du christianisme seront plus vivants à nos yeux lorsque nous saurons mieux apprécier les conditions des phénomènes religieux qui se passaient en eux ; nous les comprendrons, sans doute, mieux et notre communion avec eux se resserrera en proportion.

La méthode aura-t-elle aussi son contre-coup sur la discipline qui s'occupe de l'étude des livres bibliques en tant que documents, c'est-à-dire sur l'*Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testaments* ? Au premier abord, il semble que là nous n'aurons à attendre que des résultats peu importants. Cependant nous devons en signaler quelques-uns qui, quoique secondaires, méritent une mention spéciale. Dans l'*Introduction au Nouveau et à l'Ancien Testaments* on se sert beaucoup de la *philologie* ; il s'agit de déterminer exactement le sens de plusieurs mots hébreux ou grecs dont les auteurs bibliques se servent fréquemment. Pour y arriver, il faut s'appuyer sur les expériences religieuses actuelles, et conclure de nous aux écrivains du passé, quelquefois en tâtonnant un peu. Or, une fois ces phénomènes religieux actuels mieux précisés et étudiés de plus près, qui nous dit que nous n'arriverons pas à fixer plus

exactement le sens des mots employés par les auteurs de la Bible? La philologie biblique sera certainement améliorée à mesure que notre vie religieuse sera mieux connue. On arrivera peut-être à percevoir des différences notables entre certains mots qui nous semblent, à présent, signifier à peu près la même chose et *l'exégèse*, plus perfectionnée, produira de meilleurs fruits. — La *critique historique* aussi recevra un sérieux appoint du développement méthodique des études de biologie religieuse. L'état de la pensée et de la vie religieuse à une époque donnée pourra être fixé d'une manière plus juste et, de ce côté encore, *l'Introduction* sera enrichie et considérablement précisée.¹

L'Introduction étant meilleure, la *Théologie biblique* ou *étude des idées religieuses contenues dans chaque livre de la Bible* en recevra un grand bénéfice. Les idées des auteurs nous apparaîtront plus nettement et nous en saisirons mieux l'enchaînement à mesure que le sens des mots qui les expriment sera mieux fixé et à mesure aussi que le milieu intellectuel et social dans lequel elles ont pris naissance sera plus exactement décrit.

Mais, si nous entrevoyons une transformation possible de la plupart des disciplines théologiques par

¹ Nous ne revenons pas sur ce que nous avons dit plus haut au sujet de la critique historique. Il est évident que la méthode scientifique a déjà pénétré en théologie par cette porte-là. Mais la critique aura encore à bénéficier largement d'une étude scientifique des phénomènes religieux *actuels*.

l'influence directe ou indirecte de la méthode scientifique, nulle part nous ne pressentons d'aussi notables changements que dans celle de ces disciplines qui contribuent à l'*action pratique* de la théologie. Il y a, en effet, toute une portion des études théologiques qui vise à défendre le christianisme et à établir aux yeux du monde la réalité et la valeur des faits chrétiens. Or, la marche suivie par ces disciplines-là a été, jusqu'à présent, surtout argumentative et persuasive ; on a usé surtout du *raisonnement* pour se défendre et pour attaquer, de l'*autorité* ou de la *douceur* pour convaincre et pour vaincre les préjugés hostiles. Si la méthode scientifique s'établit fortement dans l'*Apologétique* et dans la *Polémique* elle transformera leurs moyens d'action. Les défenseurs de la religion chrétienne, ayant à leur disposition des faits contrôlés et reconnus, se trouveront beaucoup mieux armés en face de l'indifférence ou de l'hostilité des masses. Ils renonceront à procéder uniquement par argumentation ou par affirmation d'autorité. Ils se borneront à constater et à mettre les autres en mesure de constater ; ils apporteront au public le résultat d'observations indéniables ; et, laissant de côté leur équation personnelle, ils placeront leurs auditeurs ou leurs lecteurs en face de faits dont l'autorité sera bien supérieure à toute autre. L'Apologétique et la Polémique perdront par cela même le caractère d'acrimonie et d'aigreur qui les ont trop souvent caractérisées. Elles se dépouille-

ront aussi de l'allure systématique et personnelle qui a fait aux théologiens une réputation, quelquefois méritée, de disputeurs et de batailleurs. Etant moins personnelles, elles prendront une valeur et un intérêt plus généraux. Elles s'adresseront à un public beaucoup moins restreint, et elles échapperont ainsi au danger, qui les menace aujourd'hui, de devenir de simples discussions de points de vue entre théologiens.

Enfin, de cette transformation apportée dans l'orientation des études théologiques, nous ne cachons pas que nous espérons, dans l'avenir, une amélioration réelle et profonde des *moyens d'évangélisation*, une grande puissance donnée à l'*œuvre pratique*. En effet, la méthode scientifique scrupuleusement appliquée aux phénomènes religieux nous donnant une abondante moisson de connaissances nouvelles ouvrira la voie à de nouveaux moyens d'action sur les âmes. L'*homilétique* et la *catéchétique*, qui ont subi déjà d'importantes modifications, en subiront d'autres encore. Le sermon cessera de plus en plus d'être un morceau d'éloquence; l'étude biblique acquerra sans nul doute une importance prépondérante.

La *Théologie pastorale* s'enrichira. Au lieu de se borner à enseigner le tact moral et l'adresse spirituelle, elle deviendra une véritable science de l'âme humaine; elle saura dire ce qu'il faut faire dans tel cas donné. Elle sera, à la fois, une *thérapeutique* et une *prophylaxie* religieuses. Nous ne voulons pas dire, par là,

que nous arriverons à produire des conversions et à éveiller la vie sans le secours de Dieu. Pas plus que les médecins ne sont arrivés à supprimer la mort physique, nous ne pourrons empêcher la mort spirituelle de commettre ses ravages. Mais, comme eux, nous arriverons à diagnostiquer, à soigner, à relever quelquefois les malades spirituels, à protéger les gens en bonne santé, à éviter peut-être des épidémies violentes de libre-pensée ou d'indifférence. Au lieu de rester impuissants et indécis en face de cas qui nous tourmentent, au lieu d'employer, sans résultats, des moyens d'évangélisation qui sont peut-être nuisibles dans certaines occasions, nous apprendrons à discerner ce qu'il faut rejeter et ce qu'il faut adopter ; et nous marcherons plus sûrement vers le but qui nous est proposé, ne dispersant pas en démarches infructueuses, la force que Dieu nous donne, jour après jour, pour travailler à son œuvre.

A l'appui de ce que nous avançons, nous citerons l'étude intéressante que M. William James a faite du mouvement américain dit des *mind-curers*. L'auteur indique à ce propos et cite tout au long les témoignages de plusieurs personnes qui n'ont retrouvé leur santé morale et physique qu'en s'abandonnant tout simplement à la croyance de l'union de leur *moi* avec un être tout-puissant (voir *The varieties of religious experience* p. 102-104). « L'histoire
« du salut par la foi tel que Luther le propose, conclut-il, celle des
« conversions méthodistes et du mouvement de la *mind-cure*, sem-
« blent prouver qu'il existe plusieurs personnes pour qui (du moins
« à un certain stage de leur développement) l'amélioration du
« caractère, loin d'être facilitée par les règles des moralistes offi-
« ciels, ne réussit que si ces règles sont, au contraire, retournées. »
(Voir encore même ouvrage, p. 123 et suiv.).

Rappelons aussi la classification des tempéraments religieux à laquelle M. James est arrivé et dont nous avons déjà parlé au cours de ce travail. Il divise, comme nous l'avons dit, les personnalités religieuses en deux classes : celle des *healthy-minded*, *optimistes*, ou *once-born* qui renferme des caractères heureux, peu conscients du mal, et ne ressentant pas le besoin de la conversion ; et celle des *sick souls*, *pessimistes*, ou *twice-born* lesquels considèrent le mal comme une réalité tragique et ont besoin d'une véritable régénération pour vivre complètement. Or, ces deux types religieux nécessitent certainement des traitements divers. On ne peut pas les approcher avec la même méthode. Il faut les aborder différemment les uns des autres. Ce qui sera pour les uns de la vraie et bonne évangélisation ne produira sur les autres que des effets déplorables ou nuisibles. Qui sait, du reste, si une étude plus approfondie ne nous révélera pas des subdivisions nouvelles de ces deux types ? Et, si c'est le cas, un changement radical des méthodes d'évangélisation et du système d'action des Eglises s'imposera à bref délai.

Compar. encore dans *Coe ; The spiritual life*, tout le chapitre intitulé *Spirituality*. Dans ce chapitre Coe analyse ce qui constitue la sainteté, en prenant ce mot au point de vue traditionnel. Il examine les *offices religieux*, les *hymnes* et les *chants*, les *conceptions populaires de la spécialité*, la *Mariolâtrie*, etc., et il en arrive à la conclusion que la chrétienté organisée (l'Eglise catholique aussi bien que l'Eglise protestante) a accentué les formes de vie religieuse naturelles aux tempéraments qu'il appelle *sanguins* et *mélancoliques* et a laissé de côté les formes de vie religieuse naturelles aux tempéraments *colériques*. C'est à cela qu'il attribue le peu d'intérêt des *hommes* pour la vie ecclésiastique. Ils ne trouvent pas dans les églises ce qu'il faut à leur tempérament, qui est plutôt actif et pratique (Le tempérament masculin, suivant Coe, rentre dans la catégorie des tempéraments colériques par opposition aux tempéraments mélancoliques.) De tels résultats aboutissent naturellement, comme les précédents, à une réforme des méthodes d'évangélisation.

Il y a plus. L'étude des phénomènes religieux nous réserve peut-être des découvertes fort importantes. Nous savons, par exemple, que certains phé-

nomènes mentaux n'apparaissent dans les organismes physiques que lorsque ceux-ci réalisent des conditions spéciales et ont atteint un développement donné. Ils ne se manifestent que chez les animaux supérieurs, ou chez l'homme seulement. Qui nous dit qu'une loi semblable n'existe pas pour ce qui touche aux phénomènes religieux, qu'un certain développement de l'esprit, une certaine disposition, un certain agencement des éléments mentaux ne soient pas nécessaires pour que ces phénomènes puissent apparaître dans l'organisme humain? Ceci nous expliquerait une foule de cas d'athéisme ou d'indifférence, incompréhensibles et mystérieux quand on ne songe qu'aux milieux sociaux ou religieux au sein desquels ils se manifestent. Ces cas, jusqu'ici, n'ont pas été étudiés suffisamment, ni surtout avec méthode. Il y aurait intérêt à le faire. Nous ne disons pas que les résultats obtenus seront conformes à notre hypothèse ; ce serait déroger aux exigences de la méthode scientifique. Nous voulons simplement donner une idée de l'importance d'une pareille étude.

M. W. James, s'appuyant sur les recherches de Coe, émet une idée analogue à celle que nous venons d'exposer : Les conversions brusques, dit-il, ne se produisent que chez les personnes douées de ce qu'il appelle un *moi subliminal*. Cette forme particulière de conversion exigerait donc un certain tempérament, un genre spécial de personnalité pour se produire.

Nous citerons aussi un récit tiré du *Journal des missions de Paris, nov. 1902, p. 339* qui nous présente le cas d'un homme incapable, à ce qu'il semble, d'arriver à la conversion :

« Voici la hutte du vieux Léthoba, quatre-vingt-dix ans, toutes ses dents et jusqu'à ces derniers mois le jarret encore solide. Il a gardé toute son intelligence ; il est alerte, goguenard, amical et nous l'aimons beaucoup. Pourtant il est sur le flanc, couché sur une peau de bœuf, pris des jambes, et d'une faiblesse qui l'envahit insensiblement et qui, nécessairement, finira par l'emporter.

— C'est une araignée qui m'a piqué, me dit-il lors de chaque visite. Sans cette bête féroce, je me porterais encore bien.

— Non, grand-père, l'araignée qui t'a fatigué ainsi, c'est la vieillesse. L'homme ne dure pas éternellement.

— Non, non, c'est l'araignée. Regarde, ma tête se porte bien ; ma poitrine et mes mains sont solides. Il n'y a que les jambes qui clochent.

Comment voulez-vous faire comprendre à un vieux Bassouto qu'il est très vieux et que l'heure du délogement ne peut tarder à sonner pour lui ? Il n'a jamais eu ni montre ni calendrier. Vous calculez, d'après les événements aux environs desquels il est né, qu'il a quatre-vingt-dix ans, et vous le lui dites. Mais un chiffre ne représente rien pour lui. Et il vous dira que sa faiblesse l'étonne et qu'il ne comprend pas pourquoi ses jambes se dérobent sous lui. — J'ai dit à Léthoba : Vois-tu, ton corps ne vaut plus rien. Il faut t'occuper de ton âme, penser à Dieu et à la vie à venir. ..

— Tu l'as dit. C'est vrai. Mais, vois-tu, il y a des gens dans les cœurs desquels Dieu jette une petite parole et cela les convertit. Moi, je ne puis me convertir moi-même. Et je ne sais pourquoi Dieu me hait tellement qu'il ne me donne pas cette parole.

— Puisque tu crois qu'il y a un Dieu, dis-lui tout simplement ce que tu viens de me dire : Seigneur, je ne puis me convertir moi-même ; si tu le peux, convertis-moi. — Léthoba écoute, balbutie un « oui » sans conviction, semble triste et ennuyé, et alors :

— Donne-moi une paire de pantalons, me dit-il.

— Eh ! pourquoi faire ?

— Bé ! pour aller à cheval quand je serai guéri.

Un autre jour, il coupera court à nos conseils religieux en demandant de la viande ou des nouvelles de la guerre des Boers. Il se dérobe, non sans une expression triste, et comme à regret, découragé.

Il y a quinze jours, Léthoba a raconté à son fils une longue histoire de vaches que certains Cafres, demeurant dans l'état d'Orange, lui ont prises il y a des années, et qu'il faut réclamer. C'est un peu la scène de David confiant à Salomon ses rancunes, ses vengeances.

Une fois finie l'histoire de ces vaches, finie aussi la petite flamme de vie qui restait dans ce pauvre vieux corps fatigué et usé. Plus un mot, plus un signe. Pas une prière, pas une parole d'espérance. Ce fut la mort toute froide.

Léthoba est *l'homme qui n'a pas pu*. Il aurait bien voulu, je crois, partir autrement et se sentir un peu de religion avant de se mettre en route pour les mystères de l'outre-tombe. Mais il ne l'a pas pu. Cet esprit encrassé d'ignorance et de paganisme était devenu imperméable à l'Évangile. Ce cœur, qu'on n'avait jamais réchauffé par une flamme céleste, était devenu incapable de vie religieuse. Léthoba n'avait jamais refusé de devenir chrétien, mais il ne l'avait jamais voulu non plus. Jamais il n'était venu au temple, un kilomètre étant pour ce qu'il avait de désirs religieux une trop grande distance. A sa fin il aurait bien voulu être chrétien, mais l'heure en était passée et la faculté en était détruite. Il avait ajourné, retardé, oublié, négligé l'effort nécessaire pour sauver son âme, et à vues humaines il ne l'a pas sauvée. Il n'a pas pu arriver même à faire la simple petite prière que je lui conseillais parce que c'était la seule qu'il pût faire sincèrement. Et les païens qui meurent païens pour cause d'insouciance ou de paresse morale sont très nombreux.

A ce cas on pourrait en ajouter une foule d'autres qui semblent dénoter que, sans certaines conditions, le phénomène de conversion ne se produit pas dans l'âme humaine. — Comment obtenir ces conditions, comment les réaliser dans un cœur humain ? Voilà une des principales questions que la théologie pastorale est appelée à se poser ; et elle ne parviendra à la résoudre qu'en adoptant résolument la méthode scientifique.

De pareilles transformations apportées dans les différentes disciplines de la théologie amèneront certainement, une fois ou l'autre, une *refonte complète des facultés de théologie*. A côté de la philosophie reli-

gieuse, on commencera à faire une place aux observations pratiques de faits religieux actuels. A côté des faits religieux normaux, on étudiera les faits religieux anormaux. La *psychiatrie* ne sera plus une science réservée aux seuls médecins ; elle ouvrira ses arcanes aux théologiens aussi. Ils comprendront petit à petit la nécessité de connaître le fonctionnement des organes malades et les perturbations morbides. Ils auront là tout un champ nouveau à défricher. La tâche théologique deviendra beaucoup plus pratique qu'elle ne l'est aujourd'hui. Les jeunes théologiens, au lieu de s'armer pour les luttes futures d'une théorie du christianisme bien travaillée et artistement développée, s'armeront surtout de moyens sûrs, de traitements éprouvés, pour rendre ceux avec qui ils auront affaire susceptibles de vivre en chrétiens. La lutte pour laquelle on les prépare n'est pas une lutte d'opinions ; elle est une lutte pour la vie. On voudrait, par eux, faciliter la vie à l'humanité qui meurt dans le péché ; on voudrait faire d'eux, non pas les champions des doctrines chrétiennes et les défenseurs d'une vérité intellectuelle, mais des restaurateurs de vie, des médecins des âmes, des être capables, non pas de créer la vie chrétienne, mais tout au moins de l'entretenir, de la favoriser, de solliciter son éclosion en leurs prochains. Les pasteurs ne doivent pas seulement savoir parler ; avant tout ils doivent savoir agir. Il est donc évident que la préparation qu'on leur donne, les études qu'on

leur propose, doivent être pratiques. Or, jusqu'ici, elles n'ont été que théoriques. Les étudiants sortent des auditoires de théologie avec beaucoup d'idées dans la tête, quelquefois avec une vie religieuse personnelle et consciente d'elle-même, mais sans aucune donnée pratique parfaitement sûre. On a instruit des ouvriers ; on ne leur a mis dans les mains aucun outil ; on ne leur a appris à se servir d'aucun instrument. Ils sont semblables à des médecins auxquels on aurait enseigné toutes les théories médicales possibles, mais qui ignoreraient comment on se sert d'un scalpel et comment on applique un bandage.

Introduire la méthode scientifique en théologie, ce sera remédier du même coup à cette lacune. Les facultés de théologie s'appliqueront dorénavant à mettre sous les yeux des étudiants des organismes religieux sains ou malades ; elles leur feront toucher du doigt les plaies, les cancers ; elles leur apprendront à distinguer ce qui est normal de ce qui est anormal. Et, petit à petit, les théologiens deviendront capables de soigner, d'appliquer les règles d'une saine hygiène religieuse. Ils sauront quels sont les moyens d'action qu'il faut employer dans tel cas donné. Leur ministère sera plus efficace et plus pratiquement utile qu'il ne l'est à l'heure actuelle.

On pourrait nous reprocher, en arrivant à la fin de cette étude, d'être resté aux prises avec des idées trop générales, de n'avoir pas indiqué de réformes assez définies. C'est à dessein que nous

demeurons dans cette imprécision, persuadé qu'il serait téméraire et peu scientifique de tout réformer dans les études théologiques selon un plan préconçu et nécessairement incomplet. Ce sont les résultats des études indiquées au cours de ce travail qui suggéreront au fur et à mesure les réformes indispensables. Elles se présenteront chacune en son temps et elles seront d'autant mieux acceptées qu'elles ne seront pas réclamées par la fantaisie d'un homme, mais bien par la marche continue de la science elle-même. Ce sera la méthode qui les fera surgir selon qu'elle en aura besoin ; et personne ne songera à lui en contester le droit. C'est donc à la méthode scientifique que nous laissons le soin de faire germer les quelques idées que nous avons émises, demandant seulement qu'on essaie de l'appliquer à la théologie, et persuadé que, par elle et avec elle, nos facultés prendront une nouvelle importance et produiront des résultats bienfaisants et utiles pour la gloire de Dieu et pour l'avancement de son règne ici-bas.

BIBLIOGRAPHIE

- Arréat, Lucien* : Le sentiment religieux en France, Paris 1903.
- Astié, J.-F.* : Pensées de Pascal, Paris et Lausanne, 1857.
Esprit d'Alexandre Vinet, Paris et Genève, 1861.
- Bernard, Claude* : Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Paris, 1898.
- Berthoud, P.* : Les Nègres Gouambas.
- Bœuf, H.* : Le sentiment religieux, Paris, 1902.
- Bonifas, Louis* : Histoire des dogmes de l'Eglise chrétienne, Paris, 1886.
- Bonnechose, (de) Emile* : Les Réformateurs avant la Réforme, Paris, 1846.
Lettres de Jean Hüss, Paris, 1846.
- Bos, Camille* : Psychologie de la croyance, Paris, 1902.
- Boutroux, Emile* : Pascal, Paris, 1900.
- Bouvier, Auguste* : Dogmatique chrétienne publiée d'après le cours manuscrit et les notes de l'auteur par Ed. Montet, Paris, 1903.
- Burckhardt et Grundemann* : Les Missions évangéliques.
- Casalis* : Les Bassoutos.
- Chastel, Etienne* ; Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours, Paris, 1885.
- Choisy, Eugène* : La Théocratie à Genève au temps de Calvin.
- Coe, George-A.* : The spiritual life, studies in the science of religion, New-York, 1900.
- Favre, L.* : La méthode dans les sciences expérimentales.
- Flournoy, Th.* : Les principes de la psychologie religieuse (extrait des Archives de psychologie, n° 5, décembre 1902, tome II, p. 33-57).
- Frommel, Gaston* : Cours inédit d'Histoire des dogmes.

- Fornierod* : De l'application de la méthode historique aux phénomènes religieux (art. de la Feuille centrale de la société de Zofingue, mai 1903).
- Fulliquet, Georges* : La pensée théologique de César Malan, Genève, 1902.
- Glardon* : Pierre Moffat, apôtre des Béchuanas.
- Godfernaux, A.* : La psychologie du mysticisme (art. de la Revue philosophique, février 1902).
- Gréard, Octave* : Edmond Scherer, Paris 1890.,
- Gretillat, A.* : Exposé de théologie systématique, Neuchâtel, 1885.
- Harnack, A.* : Lehrbuch der Dogmengeschichte, Freiburg, 1888.
- Jalaguier, P.-F.* : La méthode expérimentale et son application à la théologie, Paris, 1901.
- James, William* : The varieties of religious experience, a study in human nature, 1902.
- Journal des Missions de Paris, années 1826-1858.
- Jousse* : Les missions françaises au sud de l'Afrique.
- Kuhn, Félix* : Luther, sa vie et son œuvre, Paris, 1883.
- Lauga, G.* : Notes psychologiques et réflexions philosophiques sur les Réveils religieux depuis la Réforme (anal. dans Archives de psychologie, tom. II, p. 78).
- Les missions évangéliques, journal de la mission de Bâle, an. 1863.
- Leuba* : Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens (art. de la Revue philosophique, juillet 1902).
- Malan, César* : La Conscience morale, Genève et Paris, 1886.
Les grands traits de l'histoire religieuse de l'humanité, Paris, 1885.
- Martin, Ernest* : La science du christianisme et l'Institution de Calvin, recherches sur la méthode de la science théologique, Genève, 1875.
Cours inédit d'Encyclopédie théologique.
- Martin, Jules (abbé)* : Saint Augustin, Paris, 1901.
- Maury, Léon* : Le Réveil religieux dans l'Eglise réformée à Genève et en France, Paris, 1892.
- Moehler, J.A.* : Athanase le Grand et l'Eglise de son temps (trad. de l'allemand par Cohen).
- Murisier, E.* : Les maladies du sentiment religieux, Paris 1901.
- Naville, Ernest* : La logique de l'Hypothèse, Paris, 1880.
Le fondement logique de la certitude du témoignage (mémoire extrait du compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques).

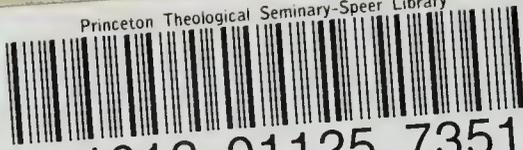
- Neufchâteau (de), Fr.* : Lettres écrites à un provincial, par Blaise Pascal. Paris, sans date.
- Pfleiderer, Otto* : The development of theology in Germany since Kant and its progress in Great Britain since 1825, London, 1893.
- Pierson* : Les Nouveaux Actes des apôtres.
- Piton* : La Chine.
- Rémusat (de), Charles* : Saint Anselme de Cantorbéry, Paris, 1868.
- Sabatier, Aug.* : Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire, Paris 1897.
- Saint Augustin* : La Cité de Dieu (trad. par E. Saisset). Paris, 1855.
Les Confessions (trad. par P. Janet), Paris 1861.
- Sainte-Beuve* : Port-Royal, Paris, 1860.
- Schleiermacher, Fr.* : Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, Gotha, 1889.
- Schmidt, E.* : Précis de l'histoire de l'Eglise d'Occident pendant le moyen âge, Paris, 1885.
- Schuré, Ed.* : Les Grands Initiés, Paris, 1895.
- Secrétan, Ch.* : La civilisation et la croyance, Lausanne, 1893.
Recherches de la méthode, Neuchâtel et Paris, 1857.
- Senft* : Les missions moraves.
- Starbuck, E.-D.* : The psychology of religion, an empirical study of the growth of religious consciousness, London, 1899.
- Tolstoï, Léon* : Ma Confession (trad. par Zoria), Paris, 1891.
- Vinet, Alexandre* : Etudes évangéliques, Paris, 1862.
Nouvelles études évangéliques, Paris, 1862.
Discours sur quelques sujets religieux, Paris, 1862.
Nouveaux discours sur quelques sujets religieux, Paris, 1860.
Méditations évangéliques, Paris, 1857.
Lettres, Lausanne, 1882.
- Weber, A.* : Histoire de la philosophie européenne.
-

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION	3
PREMIÈRE PARTIE : Esquisse d'une histoire de la méthode en théologie	27
Chapitre I. — Les Gnostiques	32
Chapitre II. — Les Apologètes.....	38
Chapitre III. — Les Pères de l'Eglise.....	44
§ 1. — En Occident.....	44
§ 2. — En Orient	49
Chapitre IV. — Athanase.....	56
Chapitre V. — Augustin	62
Chapitre VI. — La Théologie du moyen âge.....	71
§ 1. — La théologie scolastique.....	72
§ 2. — Le mysticisme	80
Chapitre VII. — La Réforme.....	84
§ 1. — Les Précurseurs	84
§ 2. — Luther	87
§ 3. — Calvin	92
Chapitre VIII. — La Théologie du XVII ^{me} siècle.....	96
§ 1. — Catholicisme.....	96
§ 2. — Protestantisme	99
§ 3. — Pascal.....	101
Chapitre IX. — La théologie du XVIII ^{me} siècle jusqu'à Kant.....	105
Chapitre X. — La Théologie depuis Kant.....	108
§ 1. — Le Réveil.....	108
§ 2. — Kant.....	110
§ 3. — La théologie moderne en Allemagne	113
§ 4. — La théologie moderne en Angleterre.....	130
§ 5. — La théologie moderne de langue française....	136
Conclusion de la première partie	158

	Pages
DEUXIÈME PARTIE. — La méthode scientifique	167
Chapitre I. — Observation et expérience	168
§ 1. — Définitions.....	168
§ 2. — L'objet de la science théologique.....	174
§ 3. — L'observation et l'expérience en théologie....	181
APPENDICE : Exemples d'observations et d'expériences théolo- giques	206
Chapitre II. — L'Idée <i>a priori</i> et le Doute expérimental..	210
§ 1. — Rôle de l'idée <i>a priori</i> en science	210
§ 2. — Origine de l'idée <i>a priori</i>	221
§ 3. — Les Idées <i>a priori</i> en théologie.....	223
§ 4. — Le Raisonnement par induction et le doute scien- tifique.....	226
Chapitre III. — Le Déterminisme scientifique.....	232
Chapitre IV. — Du milieu où se passent les phénomènes religieux.....	239
Chapitre V. — Du but scientifique.....	247
TROISIÈME PARTIE. — De la pratique expérimentale en Théologie	251
Chapitre I. — Légitimité et valeur du témoignage.....	253
Chapitre II. — Etude des milieux qui conditionnent l'appa- rition des phénomènes religieux.....	261
Chapitre III. — De l'expérimentation comparative en théo- logie.....	268
Chapitre IV. — Instruments de travail.....	273
CONCLUSION. — Les effets de la méthode scientifique sur les différentes branches d'études de la théologie.	278
BIBLIOGRAPHIE	299

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 01125 7351

